Das Furchtmotiv in der katholischen Busslehre

von Augustin bis Petrus Lombardus.

Habilitationsschrift

zur

Erlangung der venia legendi

der

hochwürdigen Theologischen Fakultät zu Leipzig

eingereicht

von

Lic. Dr. Hunzinger
in Leipzig.

ACAD. LUGD BAT BIBL.

Naumburg a. S.
Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdruckerei).
1906.

(Die Abhandlung erscheint vollständig als Lutherstudie II Abt. 1 i. d. A. Deichert'schen Verlagsbuchhandlung G. Böhme Nachfolger.)

Einleitung.

Die für das Verständnis der Theologie Luthers und ihre letzten Prinzipien so außerordentlich wichtige Lehre von der Furcht und ihrer religiös-sittlichen Bedeutung und Wertung bedarf noch immer einer genaueren Darlegung. Freilich ist sie gerade in jüngster Zeit in den lebhaften Verhandlungen über die Prinzipien der Bußlehre Luthers [1]) teilweise zur Entfaltung gekommen. Indessen ist diese Entfaltung einmal eben nur eine unvollständige. Nicht alle Momente der Furchtlehre des Reformators sind berücksichtigt worden, sondern vorzugsweise diejenigen, die in mehr oder weniger direkter Beziehung zu seiner Bußlehre stehen. Aber auch diese nicht ausnahmslos. Vor allem ist die große Psalmenauslegung der Jahre 1513—1516, die die anfängliche Gestalt der Furchtlehre Luthers enthält und darum der historischen Untersuchung als Grundlage zu dienen hat, entweder, wie bei Lipsius, in unberechtigter Verkennung der grundlegenden Bedeutung dieses Werkes für die Anfangstheologie Luthers, so gut wie gar nicht [2]) oder doch, wie bei Galley, nicht voll-

[1]) Vgl. vor allem W. Herrmann, Die Buße des evang. Christen. Z. Th. K. I. 1891; R. A. Lipsius, Luthers Lehre von der Buße. Jhrb. f. pr. Th. XVIII. Jhrg., 2. Heft, Separatabdruck 1892; A. Galley, Die Bußlehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit i. d. Beiträgen z. Förd. christl. Theol. von Schlatter und Cremer 1900, 2. Heft.

[2]) In den wenigen Bemerkungen, mit denen Lipsius (a. a. O. S. 25 ff.) über die Psalmenvorlesung hinweggeht, die „noch keinen Gegensatz gegen die römische Bußtheorie“ zeigen soll, ist die veränderte Stellung unberücksichtigt geblieben, die Luther bereits hier zu der scholastischen Furchtlehre und damit eben auch zur römischen Bußlehre einnimmt.

ständig und vom historischen Standpunkt aus berücksichtigt. Es konnte schon aus diesen Gründen das Verhältnis der Furcht zur Buße, das ja in der mittelalterlichen Theologie und auch bei Luther ein außerordentlich kompliziertes ist, nicht in seiner ganzen Eigentümlichkeit und Schärfe erfaßt werden. Zu solcher Erfassung bedarf es eben notwendig einer allseitigen Entfaltung der Furchtlehre Luthers nach ihrer historischen Entwicklung. Alsdann aber steht in der neuesten Diskussion das dogmatische Interesse, das im letzten Grunde auf gegenwärtige Fragestellungen abzielt, allzusehr im Vordergrunde, als daß es zu einer ruhigen Abwägung und objektiven Darstellung der in Rede stehenden Lehre Luthers hätte kommen können, wie ja überhaupt gegenwärtig vielfach gerade in der Lutherforschung die augenblicklichen dogmatischen Probleme, so anregend sie auch wirken mögen, störend in die Ruhe der historischen Untersuchung eingreifen und ihren unparteilichen Charakter zu gefährden drohen. Endlich — und das ist wohl der Hauptpunkt — hat man — vielleicht in der Eile, die durch die Diskussion des Augenblicks gefordert zu werden scheint — die dogmenhistorischen Wurzeln auszugraben und bloßzulegen verabsäumt, aus denen doch auch Luthers Lehre von der Furcht erwachsen und im Zusammenhang mit denen sie allein nach allen Seiten hin verstanden werden kann. Man hat sich für die Ermittlung dieser Lehre im großen und ganzen auf Luther selbst beschränkt und ihre historischen Voraussetzungen nur insoweit mit in Rechnung gestellt, als sie sich entweder aus Luthers Schriften selbst oder doch aus der gleichzeitigen Literatur unmittelbar ergaben (z. B. aus der Disputation mit Eck, W. A. II, S. 359 ff., dem Brief an Staupitz v. 30. Mai 1518, Enders I, 196 oder dem Sermo de poenitentia v. 1518, W. A. S. 319 ff.). Demgegenüber muß aber gesagt werden, daß eine vollständige und korrekte Erfassung der Timorlehre Luthers und damit auch ihrer Beziehungen zur reformatorischen Bußlehre nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß die gesamte historische Entwicklung, die diese Lehre von Augustin, ihrem eigentlichen Begründer, an bis zu Luther hin durchgemacht hat, zur Vergleichung herangezogen wird. Denn Luthers

Lehre von der Furcht steht in dem dogmengeschichtlichen Prozeß nicht nur nicht isoliert da, sie hat in diesem auch nicht etwa nur gelegentliche Vorläufer und Anknüpfungspunkte. Sondern so verhält sich die Sache, daß von Augustin an die Lehre von der Furcht in der Dogmatik der katholischen Kirche eine überaus bedeutsame Rolle gespielt und eine im höchsten Grade für das römische Lehrsystem wichtige Entwicklung erfahren hat. Nur im Zusammenhang mit dieser Entwicklung kann also Luthers Furchtlehre, wie jede andere seiner Lehren, genau verstanden werden, wie sie sich ja auch in der, wenn auch nicht immer formellen so doch sachlichen Auseinandersetzung mit ihr gebildet hat.

Diese Erwägung allein dürfte schon genügen, um den vorliegenden Versuch, die dogmenhistorische Entwicklung der römischen Lehre von der Furcht von Augustin bis auf Luther zu zeichnen, als berechtigt zu erweisen.

Es tritt aber noch ein zweites rechtfertigendes Moment hinzu. Bei der historischen Untersuchung dieser Lehre drängt sich das Urteil auf, daß auch ohne Beziehung und Abzielung auf Luther ihre Entwicklung eine selbständige Darstellung verdiene. Denn, wie bereits bemerkt, ist innerhalb der Entwicklung des römischen Lehrsystems die Furchtlehre nicht, wie so manche andere Lehre, etwa bloß als ein zufälliger und unwesentlicher Bestandteil anzusprechen, der unbeschadet der Gesamtentwicklung ausgeschieden werden könnte; sondern diese Lehre repräsentiert im katholischen Glaubenssystem ein integrierendes Element. Von vornherein haben sich gerade an die Furchtlehre die vulgär-katholischen Fermente aus der voraugustinischen Theologie, die ja auch durch Augustin durchaus nicht völlig überwunden worden sind, angesetzt, und im Laufe der Entwicklung ist gerade sie eine vortreffliche Handhabe geworden, die Dogmatik mehr und mehr in semipelagianische Bahnen zu leiten und sie in dieser Richtung zu befestigen. Infolgedessen läßt sich an dieser einzelnen Lehre und ihrer Entwicklung der ganze Semipelagianismus des römischen Systems aufrollen. Das aber erscheint als instruktiv und wissenschaftlich förderlich, wenn an der Entwicklung einer Einzellehre die Auswirkung des dem Gesamt-

system zugrunde liegenden Prinzips nachgewiesen werden kann.

Insbesondere ist nun die Entwicklung der katholischen Furchtlehre für die scholastische Lehre von der Reue und Buße von größter Bedeutung geworden. Durch die Beziehung, in die die Furcht von der Scholastik zu der Hervorbringung der Reue gestellt wird, vollendet sich der semipelagianische Charakter der römischen Lehre. Denn in der Lehre von der Attrition zieht die Furchtlehre ihre letzte verhängnisvolle Konsequenz.

Es fehlt nun bisher durchaus an einer zusammenhängenden historischen Untersuchung dieser Lehre. Stuckert (die katholische Lehre v. d. Reue 1896) geht leider nur gelegentlich auf sie ein, bei Augustin (S. 20 ff.), Abälard (S. 31 ff.) und Thomas v. Aquino (S. 44), um dann alsbald auf die tridentinischen und nachtridentinischen Bestimmungen überzugehen. Gerade aber Augustin und Abälard betreffend sind seine Ausführungen über die Furchtlehre teilweise lückenhaft, teilweise unzutreffend, im allgemeinen aber zu unvollständig und ungenau, um eine klare Vorstellung von ihrer Entwicklung und vor allem von ihrer Beziehung auf die Buße zu geben. Auch Dieckhoff (Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt 1887, S. 17 ff.) berührt nur die Beziehungen, die die spätere Scholastik dem Timor zur Buße gegeben hat. Wertvollste Fingerzeige verdanken wir Reinhold Seeberg (Dogmengesch. II, S. 65 Anm. 1, S. 119 Anm. 3, S. 159).

So erscheint denn der vorliegende Versuch aus mehr als einem Grunde als wissenschaftlich gerechtfertigt. Ihm soll, wie ich hoffen darf, in Kürze ein zweiter folgen, der die allseitige Erforschung der Furchtlehre Luthers zum Gegenstande hat.

I. Die Furchtlehre Augustins.

1. Vorbemerkungen.

Die grundlegenden lehrhaften Erörterungen und Aussagen über die religiös-sittliche Bedeutung der Furcht, die für die Theologie des Mittelalters maßgebende Bedeutung erlangt haben, finden sich bei Augustin. Im einzelnen sind zwar schon voraugustinische Väter auf das Furchtproblem eingegangen, wie neben Tertullian Chrysostomus (zu Matth. 23, 37), Hieronymus (zu Ps. 12 (13)) und Cyprian (de hab. virg. 2). Aber das Interesse, das sie dabei leitet, ist ein rein exegetisches oder ein praktisches wie bei Tertullian. Augustin dagegen führt den timor in die Reihe der grundlegenden dogmatischen Begriffe ein und widmet ihm Untersuchungen prinzipieller Natur. Und zwar nicht nur beiläufig oder vorübergehend, etwa in dieser oder jener Periode seiner schriftstellerischen Entwicklung. Sondern die Reflexion über die Furcht, ihre Arten und ihre Bedeutung als religiös-sittliches Motiv beschäftigt ihn in zunehmendem Maße von Anfang bis zu Ende seines theologischen Denkens. Man kann sagen, daß sie einen verhältnismäßig sehr breiten Raum in seinen Schriften einnimmt.

Dabei ist es nicht überflüssig, gleich darauf hinzuweisen, daß auch Augustin die Grundzüge seiner Furchtlehre auf exegetischem d. h. biblisch exegetischem Wege gewonnen hat. Es sind unter den zahlreichen Schriftstellern, in denen die Furcht nach ihrer religiös-sittlichen Bedeutung gewürdigt wird, namentlich folgende für die Aufstellungen Augustins grundlegend geworden: Ps. 19, 10: timor domini castus per-

manens in saeculum saeculi; Ps. 53, 6: timent ubi non est timor; Ps. 111, 10 (Prov. 1, 7): timor domini initium sapientiae; Matth. 10, 28; nolite timere eos qui corpus occidunt etc.; Röm. 8, 15: non accepistis spiritum servitutis etc.; und vor allem 1. Joh. 4, 18: timor non est in charitate, sed perfecta charitas foras mittit timorem.[1])

Indem Augustin die in diesen und anderen Schriftstellen vorliegenden formellen Gegensätze dogmatisch miteinander auszugleichen suchte, gelangte er zu bestimmten Unterscheidungen. Zunächst ergaben sich ihm durch die Gegenüberstellung des timor, qui non est in charitate, quem perfecta charitas foras mittit (1. Joh. 4, 18) und des timor castus permanens in saeculum saeculi (Ps. 19, 10) die beiden einander diametral entgegengesetzten Grundarten der Furcht, der timor castus und der timor servilis (de gr. N. T. lib. ad. Honor. seu ep. 111, 53 (54); in Joan. evang. c. 8 tract. 43, 7 f. cf. ibid. c. 4 tract. 9, 6 ff.; ibid. c. 15 tract. 85, 3; expos. ep. ad Gal. 5, 53; en. in ps. 18 en. 2, 10; en. in ps. 77, 12; en. in sp. 118 serm. 12, 3; en. in ps. 127, 8 und oft). weitere Modifikationen stellten sich dann, wie sich später zeigen wird, entweder im Zusammenhang der übrigen vorhin angeführten Schriftstellen oder infolge der dogmatischen Reflexion heraus.

2. Der timor castus.

Wenden wir uns zunächst zu den eben bezeichneten Grundarten der Furcht,[2]) dem timor castus und timor servilis.

---

[1]) Übrigens bilden diese Schriftstellen durch das ganze Mittelalter hindurch die loci classici für die Timorlehre. In bedeutsamer Weise kommt noch Jes. 11, 2 hinzu.

[2]) Den timor definiert Augustin als fuga animi (affectiones nostrae motus animorum sunt: laetitia, animi diffusio; tristitia, animi contractio; cupiditas, animi progressio; timor anima fuga est . . . . fugis animo cum metuis (in Joan. Evang. c. 10 tract. 47, 8); fuga quippe animi est timor (en. in ps. 67, 2). An diese formale Bestimmung haben die Scholastiker später vielfach angeknüpft. Die Regung der Furcht an sich, rein psychologisch betrachtet, ist für Augustin etwas sittlich Indifferentes, insofern sie reine passio ist (omnis perturbatio passio, omnis cupiditas perturbatio: omnis

Augustin liebt es die einander direkt entgegengesetzten Interessen dieser beiden Furchtarten ausführlich zu beschreiben. Einige der charakteristischsten Sätze mögen das beweisen. „Timor ergo non est in charitate, quia perfecta charitas foras mittit timorem, sed illum servilem, illum quo, cum se quisque ab opere malo abstinet, poena deterretur, non justitia delectatur. Hanc charitas foras mittit, quam non delectat iniquitas, etiamsi proponatur impunitas: non illum quo timet anima ne amittat ipsam gratiam, qua in illa factum est, ut eam non peccare delectet; quo timet, ne deus eam deserat, etiamsi nullis dolorum cruciatibus puniat. Hic timor castus est, non eum charitas ejicit, sed asciscit. De illo quippe scriptum est: timor domini castus permanens in saeculum saeculi. Nequaquam istum diceret permanentem, nisi sciret alium, qui non permaneret. Et bene istum castum dicit, hōc enim non caret amor, quo anima inhaeret deo, quae dicit in alio psalmo: Perdidisti omnem qui fornicatur abs te; mihi autem adhaerere deo bonum est (de gr. N. T. lib. ad Honorat. seu ep. 111, 53)". „Quid de duobus timoribus? Est timor servilis et est timor castus. Est timor ne patiaris poenam, est alius ne amittas justitiam. Timor ille ne patiaris poenam servilis est. Quid magnum est timere poenam? Hoc et nequissimus servus, hoc et crudellissimus latro. Non est magnum timere poenam, sed magnum est amare justitiam. Qui ergo amat justitiam nihil timet? Timet plane, non ne incidat in poenam, sed ne amittat justitiam. Frates mei, credite et conjicite ex eo quod amatis. Amat aliquis vestrum pecuniam. Putas invenis aliquem, qui non amet? Ex hoc tamen ipso quod amat, intelligat quod dico.

---

igitur cupiditas passio est. Omnis autem passio cum est in nobis ipsa passione patimur, et inquantum passio est, patimur; omnis igitur cupiditas cum est in nobis, ipsa cupiditate patimur, et inquantum cupiditas est, patimur. Omnis autem passio, inquantum ipsa passione patimur, non est peccatum, et si patimur timorem, non est peccatum (de div. qu. 83, 77). In diesen philosophisch-psychologischen Sätzen Augustins liegen die Wurzeln der späteren weitschweifigen Auseinandersetzungen der Scholastiker über den timor als passio, ebenso wie auch des von ihnen gebildeten Begriffes des timor naturalis, der rein natürlichen, ethisch indifferenten Furcht. Für uns kommen diese außerhalb des religiös-sittl. Gebietes liegenden Bestimmungen nicht in Betracht.

Timet damnum. Quare timet damnum? Quia pecuniam diligit. Quantum amat pecuniam, tantum timet ne perdat pecuniam. Ergo invenitur aliquis amator justitiae, qui plus in corde damnum pertimescat, qui plus timeat exspoliari justitia quam tu pecunia. Ipse est timor castus, ipse permanet in saeculum saeculi, non eum tollit charitas, sed magis complectitur et comitem tenet simul et possidet. Venimus enim ad dominum, ut videamus facie ad faciem; ibi timor castus nos servat, timor enim ille non perturbat, sed confirmat (in Joan. Evang. c. 8 tract. 43, 7 f.)." „Sicut duo sunt timores, qui duo faciunt genera (servorum) timentium, sic duo sunt servitutes, quae faciunt duo genera servorum. Est timor, quem perfecta charitas foras mittit, et est alius timor castus permanens in saeculum saeculi. Illum timorem, qui non est in charitate, adtendebat Apostolus cum dicebat: Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore. Illum autem timorem castum adtendebat cum dicebat: Noli altum sapere sed time. In illo timore, quem foras charitas mittit, est etiam servitus simul foras cum ipso timore mittenda: utrumque enim junxit Apostolus, hoc est servitutem et timorem (in Joan. Evang. c. 15 tract. 85, 3)." „Crucifixerunt autem carnem suam cum passionibus et concupiscentiis, sicut consequenter dicit, qui sunt in Christo Jesu. Unde autem crucifixerunt, nisi timore illo casto permanente in saeculum saeculi, quo cavemus offendere illum, quem toto corde, tota anima, tota mente diligimus? (expos. ep. ad. Gal. 5, 53)".

Um nun zunächst mit dem timor castus zu beginnen, so lassen sich aus vorstehenden Sätzen seine wesentlichen Merkmale leicht herausheben. Wenden wir uns zunächst zu dem allgemeinsten. Dieses ist jedenfalls der amor justitiae. Immer wieder hebt Augustin an dem timor castus hervor, daß es ihm eigentümlich sei, den Verlust der Gerechtigkeit zu fürchten und um deswillen, also aus Liebe zu der Gerechtigkeit sich des Sündigens zu enthalten resp. das Gute zu tun. (est autem alius [timor sc. castus], ne amittas justitiam . . . . qui ergo amat justitiam, nihil timet? Timet plane! non ne incidat in tormentum, sed ne amittat justitiam . . . . amator justitiae qui plus in corde damnum pertimescat, qui plus timeat exspoliari justitia quam tu pecunia etc.

in Joan. Evang. c. 8 tract. 43, 7; qui timor magnam esse judicat poenam privari luce justitiae en. in ps. 77, 12). Und dieses Interesse an der Gerechtigkeit ist bei dem timor castus derartig überwiegend, daß das Motiv der Straffurcht als ausgeschlossen erscheint (non tam timendo poenam quam amando justitiam de gr. N. T. lib. ad Honor. seu ep. 111, 52), und zwar bis zu dem Grade, daß auch die Garantie der Straffreiheit den amator justitiae nicht zum Tun des Bösen zu bewegen vermöchte (quam non delectat iniquitas etiamsi propronatur impunitas ibid.; timore autem casto ipsa, quae hunc timorem foras mittit, peccare timet charitas, etiamsi sequatur impunitas en. in ps. 118 serm. 26, 7; o si castitatem amares, non faceres (vetitum), etsi omni modo impunitus esse deberes Sermo 145, 3). Ja, wie ernst es dem Augustin mit diesem seinem Ideal ist, zeigt der Ausspruch: Quando homo incipit amare justitiam, nisi quando mallet furta non esse, etsi gehennae non essent, in quas fures mitterentur? Hoc est amare justitiam (en. in ps. 32 en. 2, 6). Bis zu solcher Höhe interesseloser Gerechtigkeitsliebe soll sich der timor castus aufschwingen, daß selbst die Nichtexistenz der Hölle und ihrer Strafen seine Abneigung gegen die Sünde nicht vermindern könnte. Denn Straflosigkeit würde für den keine Straflosigkeit sein, der aus reiner Liebe zur Gerechtigkeit die bloße Existenz des Bösen schon für Strafe erachten müßte (quia nec impunitatem judicat secuturum, quando amore justitiae peccatum ipsum deputat poenam. Tali timore carnes crucifiguntur, quoniam carnales delectationes .... spiritualium bonorum delectatione vincuntur en. in ps. 118 serm. 26, 7). Ja auch damit scheint die Uneigennützigkeit des lediglich an der Gerechtigkeit interessierten timor castus noch nicht erschöpft zu sein. Auch die Gesinnung, die das Gute nur deswegen will, weil sie es liebt und durch das Tun des Guten innerlich beglückt wird, erscheint solange nicht nur als unvollkommen, sondern sogar als eigennützig, ja als adultera justitia, als sie nicht die Fähigkeit besitzt, das Tun des Guten mit der Erduldung körperlicher Leiden zu erkaufen, die den Genuß, den das gute Handeln mit sich bringt, wieder wettmachen (Quid enim est, sicut illud, ita et hoc, nisi quemadmodum ad

peccandum nullus vos cogebat timor, sed ipsius libido voluptasque peccati. sic ad juste vivendum non vos supplicii metus urgeat, sed ducat delectatio charitasque justitiae? Et haec quidem, quantum mihi videtur, nondum est perfecta sed quodammodo adultera justitia. — Plus quippe servitutis debetur justitiae quam peccato solent homines exhibere. Nam poena corporalis etsi non a voluntate tamen revocat ab opere peccati. Nec facile quisquam est, qui palam committat, quo illicitam et immundam percipiat voluptatem, si cruciatus vindictae certum est continuo secuturos. Justitia vero sic amanda est, ut ab ejus oporibus etiam poenae corporis nos cohibere non debeant ep. cl. III. 145, 5 f.) [1]) Der wahre Beweis der reinen Gerechtigkeitsliebe ist also für Augustin erst dann erbracht, wenn der Genuß, den ihre Betätigung verschafft, durch körperliche Leiden, die um ihretwillen erduldet werden müssen, paralysiert wird. Niemand wird in diesen Sätzen, [2]) in denen die Liebe zum Guten bis zu der schwindelnden Höhe absoluter Selbstlosigkeit steigt, den platonischen Hintergrund verkennen. Denn das Gute und die Gerechtigkeit wird hier in einem Sinne zum letzten Zweck erhoben, der freilich den spezifisch christlichen Zusammenhang, nach welchem die Gerechtigkeit und das Gute um Gottes willen geliebt werden soll, unberücksichtigt läßt und an die Stelle des Gottes-

[1]) Augustin spricht sich einmal dahin aus, daß die innere Betrachtung der pulchritudo justitiae (ubi corde videtur) den im timor servilis und seiner erzwungenen Gerechtigkeit Befangenen zur Liebe zum Guten und zum uneigennützigen Tun desselben entflammen könne und müsse. Solche inwendige Schönheit eigne zuweilen den Greisen, und sie sei es, die den am Körper häßlichen Greis als schön und liebenswert erscheinen lasse (Non enim si procedat senex justus est aliquid in ejus corpore, quod ametur, et tamen amatur ab omnibus. Ibi amatur ubi non videtur; immo ibi amatur, ubi corde videtur en. in ps. 32 en. 2. 6). An diese Gedanken knüpft Luther in seinem Sermo de poenitentia v. 1518 an.

[2]) Es sei schon hier darauf aufmerksam gemacht, daß Luthers Beschreibung des amor justitiae besonders in dem Sermo de poenitentia von 1518 an diesen Gedanken Augustins nicht nur orientiert ist, sondern sie sogar noch überbietet. Luther sagt (W. A. T. 321 [26]): „Et si vere ac libere velis confiteri, remoto deo, praecepto, poena, gaudio, scio dices: Si nullus esset deus, nullus infernus, certe vix poeniterem.“ Das geht über Augustin hinaus.

begriffes den des Guten als summum bonum zu setzen scheint. Indessen schimmert doch dieser Hintergrund nur eben durch. In Wirklichkeit gewinnt die Lehre Augustins von dem timor castus und amor justitiae einen anderen und zwar spezifisch christlichen Sinn.

Was zunächst den Begriff der Gerechtigkeit betrifft, um deren Verlust der timor castus besorgt ist, so entkleidet ihn Augustin selbst seiner philosophischen Allgemeinheit und Unbestimmtheit. Schon dadurch, daß es sich bei dem timor castus um den Verlust der Gerechtigkeit handelt, wird diese näher bestimmt. Denn die besessene und der Möglichkeit des Verlustes ausgesetzte Gerechtigkeit ist nicht identisch mit dem intelligiblen Guten außer uns oder über uns, sondern im Sinne Augustins ein ganz bestimmter habitus in dem Menschen. Es ist darum ganz konsequent, wenn Augustin für die amissio justitiae, die der timor castus befürchtet, zuweilen die amissio gratiae einsetzt (illum timorem, quo timet anima, ne amittat gratiam ipsam de gr. N. T. ad Honor. seu ep. 111, 53; timor autem iste alius est, non est ille servilis, quem charitas foras mittit. Illo enim timetur, ne incidatur in tormentum supplicii, isto autem ne amittatur gratia beneficii ibid. 51). Die justitia, deren Verlust für den timor castus in Betracht kommt, ist eben die gratia und zwar die gratia beneficii, d. h. die Rechtfertigungsgnade, ipsa gratia, qua in illa (anima) factum est, ut eam non peccare delectet (ib. 53), also diejenige Gnade, durch die die Freude am Guten, der amor justitiae im Menschen bewirkt wird, die gratia infusa der justificatio oder die in der Gerechtmachung mitgeteilte charitas. Damit ist die Unbestimmtheit der früheren Äußerungen verlassen und wir befinden uns auf bekanntem Boden, mitten im System Augustins. Der timor castus samt dem ihm eigentümlichen Motiv des amor justitiae ist eine Qualität des Gerechtfertigten, des homo novus. (Hic timor castus est, non eum charitas ejicit, sed asciscit .... Et bene istum castum dixit, hōc enim non caret amor de gr. N. T. lib. ad Honor. seu ep. 111, 53. Ergo benedictio dulcedinis est gratia dei, qua fit in nobis, ut nos delectet et cupiamus h. e. amemus quod praecipit nobis, in qua si nos non praevenit deus, non solum

non perficitur, sed nec inchoatur ex nobis[1]) contr. duos ep. Pelag. II, 21 cf. serm. 9, 8 (de 10 chordis); de spir. et litt. 13 und 26). Augustin spricht es ganz deutlich aus, daß der amor justitiae eine Gabe der Rechtfertigung — (non enim accepistis spiritum servitutis etc. . . . . id est ut fides in nobis sit, quae per dilectionem operatur, non tam timendo poenam quam amando justitiam, tamen quia non fit anima justa nisi participatione melioris, qui justificat impium, non debet sibi tribuendo quod dei est etc. de gr. N. T. lib. ad Honor. seu ep. 111, 52) und eine operatio charitatis ist (timore enim poenae revocabaris, nondum dilectione justitiae, nondum enim de te charitas operabatur. Vide ergo, quemadmodum charitas operetur sermo 270 (de Pentat. 4) cf. quaest in Exod. 2, 173).

Durch diesen Sachverhalt aber wird nun weiter deutlich, daß der letzte Zweck den der timor castus ins Auge faßt, nicht ein allgemeines und neutrales Gute, sondern der persönliche Gott selbst ist. Was der timor castus zu verlieren fürchtet, indem er die Gerechtigkeit oder Gnade einzubüßen besorgt ist, ist letztlich die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott selbst, mit dem er auf keine andere Weise als durch die Liebe zum Guten verbunden sein kann. Der amor justitiae ist also für den timor castus nicht finis ultimus sondern nur ein Bindeglied des finis ultimus, der Gemeinschaft mit Gott selbst (et bene istum castum dixit, hōc enim non caret amor quo anima inhaeret deo . . . . . mihi adhaerere deo bonum est de gr. N. T. lib. ad Honor. seu ep. 111, 53). Diese Gedanken nun liegen durchaus im Rahmen des augustinischen Systems, in dessen Mittelpunkt nicht die Lehre von der Liebe zu dem abstrakten Guten, sondern von der Liebesgemeinschaft mit Gott steht, die freilich die Liebe zu dem von Gott gewollten Guten einschließt.[2])

[1]) Es ist also die gratia operans (resp. praeveniens od. antecedens), also die rechtfertigende Gnade im Unterschiede von d. gratia cooperans resp. subsequens cf. Thomas. Dogmeng. I, 510.

[2]) Die Liebe zum Guten und die Abneigung gegen das Böse sind nach Augustins tiefster Anschauung identische Begriffe. Letztere ist mit ersterer ohne weiteres gegeben und umgekehrt (tantum porro quisque peccatum edit quantum justitiam diligit ep. cl. III, 145, 5.) Luther kehrt zu dieser von der Scholastik zerstörten Einheit zurück.

Diese Beziehung des timor castus auf Gott selbst tritt nun unvermittelt überall da hervor, wo Augustin ihn nach seinem eigentlichen und letzten Zwecke beschreibt. Nur die Furcht Gott zu verlieren, ist im eigentlichen Sinne heilige und fromme Furcht (timor castus exclamaret de psalmo et diceret: deus virtutum converte nos et ostende faciem tuam et salvi erimus; timor castus exclamaret de psalmo et diceret: unam petii a domino. Vide quomodo ardeat timor iste castus, amor verus, amor sincerus. Unam petii a domino, hanc requiram. Quid? ut inhabitem in domo domini omnes dies vitae meae en. in ps. 127, 9). So ist der timor castus nur die Kehrseite der reinen Liebe zu Gott, die immer rege Besorgnis der gottverbundenen Seele, es könnte irgend etwas Trennendes zwischen Gott und sie treten (quo timet, ne deus eam deserat, etiamsi nullis dolorum cruciatibus puniat de gr. N. T. lib. ad Honor. s. ep. 111, 53). Einen klassischen Ausdruck findet die Beschreibung des timor castus nach seinem eigentlichsten Bestreben in dem bei Augustin immer wiederkehrenden und für die ganze Scholastik typisch gewordenen Beispiel von den beiden Ehefrauen, der conjux casta und conjux adultera. Beide fürchten nämlich ihre Ehemänner, und bei beiden wird ihre Furcht motivkräftig für die Unterlassung von Sünde. Die eine unterläßt indessen den innerlich gewollten Ehebruch nur aus Furcht, ihr Ehemann möchte kommen, die andere dagegen verabscheut ihn aus Furcht, ihr Ehegatte möchte sie verlassen. Die eine fürchtet die Anwesenheit, die andere die Abwesenheit ihres Mannes. Die eine wünscht ihren Gatten fort, die andere herbei. Die eine drängt von ihm weg, die andere zu ihm hin. (Non potest melius explanari quid intersit inter duos timores . . . . . nisi ponas duas mulieres maritatas, quarum unum ita constituas volentem facere adulterium, delectari nequitia, sed timere ne damnetur a maritimo. Timet maritum, sed quia adhuc amat nequitiam, ideo timet maritum; huic non grata sed onerosa est mariti praesentia, et si forte vivit nequiter, timet maritum ne veniat . . . . . Fac alteram amare virum, debere illi castos amplexus, nulla se adulterii immunditia maculare; optat praesentiam viri. Et quomodo discernuntur duo isti timores? Timet illa, timet et illa. Inter-

roga! quasi unum tibi respondent; interrogo illam: Times virum? Respondet: Timeo. Interroga et illam. si timeat virum. Respondet: Timeo. Una vox est sed diversus animus. Jam ergo interrogentur: Quare? Illa dicit, timeo virum, ne veniat; illa dicit, timeo virum ne discedat. Illa dicit, timeo, ne damnet, illa dicit, timeo ne deserar etc. in ep. Joann. tract. 9, 6 cf. in Ev. Joh. c. 8 tract. 43. 7f.; de gr. N. T. lib. ad Honor. s. ep. 111, 53; en. in ps. 118 serm. 12, 3; en. in ps. 127, 8; serm. 270 (de Pent. 4); exposit. ad ep. ad Gal. 5, 53).

Augustin leitet in diesen Stellen. wie auch sonst, dazu an, den Furchtbegriff unter dem Gesichtspunkt der Liebe, die ja den Grundbegriff seiner Theologie bildet, zu analysieren. Und zwar geschieht das in doppelter Weise. Einmal so, daß dabei vom bloß formalen Begriff der Liebe ausgegangen wird, und also der Grundsatz entsteht: Je mehr ein Gegenstand geliebt, desto mehr wird sein Verlust gefürchtet. (Fratres mei, credite et conjicite ex eo quod amatis. Amat aliquis vestrum pecuniam etc. Timet damnum: quare timet damnum? Quia pecuniam diligit. Quantum amat pecuniam, tantum timet ne perdat pecuniam. Ergo invenietur aliquis amator justitiae, qui plus in corde damnum pertimescat, qui plus timeat exspoliari justitia quam tu pecunia. Ipse est timor castus etc. in Joan. Evang. c. 8 tract. 43, 7.) Jedoch führt diese rein formale Verknüpfung des Furchtbegriffes mit dem der Liebe zu keiner inhaltlichen Unterscheidung beider Furchtarten. Das geschieht erst, wenn Augustin von dem direkten Objekt des Fürchten ausgehend konstatiert, daß bei dem timor castus Furcht und Liebe in derselben Richtung tätig sind, während sie bei dem timor servilis, der entgegengesetzten Furchtart, in entgegengesetzter Richtung funktionieren [1]) (timeant quem diligunt . . . . . non amanti enim praesentia viri molesta est, amanti autem absentia). So entscheidet die Richtung, die die Liebe nimmt, über den Charakter

[1]) Ich mache auf diesen Grundsatz vor allem deswegen aufmerksam, weil Luther einen weitgehenden Gebrauch zur Kennzeichnung des wahren, Wesens der Furcht von ihm macht.

der zur Frage stehenden Furcht. Der timor castus ist die Furcht der Liebe, von dem über alles geliebten Gott möglicherweise [1]) getrennt zu werden (separari ab eo quem diligit en. in ps. 18 en. 2, 10), und die daraus resultierende Scheu der Liebe, den Geliebten auch nur im geringsten zu verletzen (quo cavemus offendere illum, quem toto corde, tota anima, tota mente diligimus exp. ep. ad Gal. 5. 53). [2]) Die Furcht vor dem ungeliebten Gegenstand ist stets erzwungen. timor servilis: die Furcht gegenüber dem geliebten Objekt stets frei, timor castus.

Damit beenden wir die Untersuchung über die Anschauung Augustins von der frommen Furcht, die in dem neuen Menschen durch die Wirkung der gerechtmachenden Gnade zugleich mit der Liebe entsteht und diese gleichsam behütet, die von der vollkommenen Liebe nicht nur nicht ausgetrieben, sondern vielmehr dauernd aufrecht erhalten wird und in saeculum saeculi manet.

Ihr steht diametral gegenüber jene andere Furchtart, deren Merkmale nunmehr im einzelnen zu erörtern sind, der timor servilis.

3. Der timor servilis.

a) Der timor servilis im allgemeinen.

Der timor servilis ist diejenige Furchtart, welche die völlige Liebe austreibt [3]) (quem caritas (perfecta) foras mittit de gr. N. T. lib. ad. Hon. s. ep. 111, 51. 53; in Joan. Evang. c. 15 tract. 85, 3 und oft), die mit der Liebe nicht bestehen kann (qui non est in charitate ibid.),[3]) weil sie dem knechti-

[1]) Der timor castus als reverentia majestatis ist soviel ich sehe nur en. in ps. 2, 11 erwähnt.

[2]) Dies sind denn auch die beiden Seiten des timor sanctus (filialis, castus) der Scholastik, der timor separationis a deo und offensionis dei. Der timor als reverentia majestatis bleibt wesentlich vorbehalten für die Ewigkeit, wo eine separatio a deo od. offensio dei nicht mehr zu befürchten ist.

[3]) cf. 1. Joh. 4, 18.

schen Geist entspringt[1]) (spiritus servitutis iterum in timore serm. 33, 1; in Joan. Evang. c. 15 tract. 85, 3) und damit dem alten Menschen eignet (timor ille servilis in veteri homine constitutus ibid.), der sich noch nicht im Besitz des amor justitiae befindet. Sie stellt darum in jeder Beziehung das direkte Gegenbild zu dem timor castus dar, insofern das sie beherrschende Motiv nicht das des amor justitiae, sondern des timor poenae ist (poena deterretur, non justitia delectatur de gr. N. T. lib. ad Honor. s. ep. 111, 53; illo enim timetur, ne incidatur in tormentum supplicii ibid. 51: est timor servilis, ne patiaris poenam . . . . timor ille ne patiaris poenam servilis est in Joan. Evang. c. 8 tract. 43, 7 (8). Der timor servilis wird deshalb auch ohne weiteres timor poenae genannt (sermo 145, 3: serm. 270 (de Pent. 4): en. in ps. 93, 1: en. in ps. 118, serm. 11, 1: ibid. serm. 26, 7; de sp. et litt. 13: contr. duas ep. Pelag. 2, 21 und oft). Charakteristisch ist es also für diese Furcht lediglich um der Strafe willen böse Werke äußerlich zu unterlassen resp. gute Werke äußerlich zu tun (quo cum se quisque ab opere malo abstinet poena deterretur de gr. N. T. lib. ad. Honor. s. ep. 111, 53). Die Unterlassung des Bösen ist also auf dem Standpunkt des timor servilis durchaus unfreiwillig und erzwungen. (timor poenarum facit hominem operari, sed adhuc serviliter. Si enim propterea facis bonum, quia times pati malum, aut propterea non facis malum, quia times pati malum . . . . timore enim poenae revocabaris non dilectione justitiae serm. 270 d. Pent. 4; mandatum si fit timore poenae non amore justitiae, serviliter fit, non liberaliter et ideo nec fit de sp. et litt. 26 f. ibid. 13.) Ja, sie geschieht dann nicht nur unfreiwillig, sondern in direktem Gegensatz zu dem Willen des Handelnden (nam qui timore poenae non amore justitiae opus legis facit, profecto invitus facit en. in ps. 118, serm. 11, 1). Innerlich steht der mit dieser Furcht behaftete so, daß er die Sünde, die er aus Furcht vor der Strafe zu vollbringen unterläßt, lieb hat, daß er mit seinem Willen und seiner Neigung ganz und gar auf das Böse gerichtet ist und

[1]) cf. Röm. 8, 15.

dasselbe auch zweifellos ausüben würde, sobald ihm Straflosigkeit garantiert werden würde. Darum tut er wohl Gutes, aber auf ungute Weise, indem er seinem Willen nach Sünder bleibt, der das Gesetz, das die Sünde verbietet, und die Strafe, die der Sünde angedroht wird, haßt und wegwünscht, um ungehindert sündigen zu dürfen. (Qui enim timendo non facit mala, mallet facere, si liceret en. in ps. 32 en. 2, 6; mallet non esse gehennas in quas mitteretur ibid; quod autem invitus facit, si posset fieri, mallet utique non juberi. Ac per hoc legis, quam vellet non esse, non est amicus, sed potius inimicus, nec mundatur opere, quia immundus est corde en. in ps. 118, serm. 11, 1; vivit enim peccandi voluntas, quae tunc apparet in opere, quando sequatur impunitas. Cum vero poena creditur secutura, latenter vivit; vivit tamen. Mallet enim licere et dolet non licere, quod lex vetat en. in ps. 118, serm. 26, 7: qui timet poenam optat, si fieri potest, facere quod libeat serm. 145, 3; si aliquis tibi promitteret impunitatem, statim comprehenderes iniquitatem serm. 270 (de Pent. 4); nam sic profecto in ipsa intus voluntate peccat qui non voluntate sed timore non peccat contr. duas ep. Pel. 1, 15; quando autem timore poenae, non amore justitiae fit bonum, nondum bene fit bonum, nec fit in corde quod fieri videtur in opere, quando homo mallet non facere, si posset impune ibid. 2, 2).[1]) Die so dargestellte Gerechtigkeit ist also eine nur äußerliche und scheinbare, keine innerliche und wahrhaftige (docet ergo deus innocentiam, ut quisque innocens sit non timore poenae, sed amore justitiae. Tunc enim liber est et innocens et verus et innocens. Qui autem timore poenae innocens fit, non est innocens, quamvis non noceat, cui vult nocere en. in ps. 93, 1). Der äußerliche Vollzug des göttlichen Gebotes kann nimmermehr über das Vorhandensein des latenten Willen zum Bösen (voluntas peccandi latenter vivit, vivit tamen) und die immunditia cordis hinwegtäuschen. Der moralische Standpunkt des timens serviliter geht also über

[1]) Dieses Zitat ist besonders deswegen zu beachten, weil die Scholastiker bei ihrer Bewertung des timor servilis sich ständig damit auseinandersetzen.

den des unnützesten Sklaven, ja des blutdürstigsten Straßenräubers nicht hinaus. (Quid magnum est timere poenam? Hoc et nequissimus servus, hoc et crudelissimus latro. Non est magnum timere poenam, sed magnum est amare justitiam in Joan. Evang. c. 8 tract. 43, 7 cf. quaest. in Exod. 2, 35.) Diese Beschreibung des timor servilis aber zeigt, wie tiefethisch Augustin das vorliegende Problem grundsätzlich erfaßt hat und wie wenig er geneigt ist, über den verborgenen Willen zur Sünde zugunsten äußerlicher Gesetzeserfüllung hinwegzusehen.

b) Der Dualismus im Begriff des timor servilis.

Was nun das Objekt des timor servilis, nämlich die Strafe, betrifft, so erhebt sich von selbst die Frage, welcher Art sie denn sei. Und da ist zu sagen, daß der Begriff der poena, sofern sie für den timor poenae in Betracht kommt, von Augustin zunächst sehr weit und unbestimmt gefaßt wird. Er redet sehr häufig bloß von dem timor poenae, ohne die Qualität der gefürchteten Strafe näher zu bestimmen und erweckt dadurch nicht selten den Anschein, als ob diese für die Bestimmung des timor servilis gleichgültig sei (ne patiaris poenam in Joan. Evang. c. 8 tract. 43, 7; poena deterretur de gr. N. T. lib. ad. Hon. s. ep. 111, 53; puniri timens en. in ps. 18 en. 2, 10; und einfach timor poenae en. in ps. 93, 1; en. in ps. 118, serm. 11, 1; ibid. serm. 26, 7; de spir. et litt. 26 und 34; serm. 145, 3; serm. 270 (de Pent. 4); contr. duas ep. Pelag. 2, 21).

Eine andere Reihe von Aussprüchen zeigt in Übereinstimmung hiermit, daß jede mögliche Form von Strafe Objekt des timor servilis sein kann: ein bloßes malum pati (quia timet malum pati serm. 270 (de Pent. 4), körperliche Strafe (ep. cl. III, 145, 6), materieller Schade z. B. an Geld (timet damnum ne perdat pecuniam in Joan. Evang. c. 8 tract. 43, 7; ne illis subtraheretur pecunia, ne aliquid in domo eorum minus fieret en. in ps. 55, 17), Verlust an Freundschaft (ibid.) und Landbesitz, Gefangenschaft und irdische Nachteile

anderer Art (ne daret illos in captivitatem, ne tolleret illis terram . . . . haec enim carnalia promissa dei tenebant adhuc parvas animas et propter haec timebatur deus en. in ps. 84, 11; sola terrena promissa sectantes . . . . eorum adipiscendorum amore et amittendorum timore dei praecepta servabant . . . . neque enim in iis fides per dilectionem operabatur, sed terrena cupiditas metusque carnalis contr. duas ep. Pel. 3, 9), endlich Macht und Rache der Menschen (en. in ps. 10, 5; de gr. et lib. arb. 39 (Petri Furcht: quo turbatus est Petrus)). Dabei wird diese letztere Furchtart, die Menschenfurcht an einer Stelle ausdrücklich timor humanus genannt.[1])[2]) So scheint denn die Art der gefürchteten Strafe für die Bestimmung des timor servilis in der Tat irrelevant zu sein.

Nun wird aber gelegentlich dem timor poenarum corporalium eine besondere Hervorhebung zuteil, insofern von Augustin der höchste Grad der Verworfenheit darin gesehen wird, daß jemand sich von der Ausübung des Bösen selbst durch die Androhung der poenae corporales nicht abschrecken läßt (sicut ergo ille est iniquissimus, quem nec poenae corporales deterrent ab immundis operibus sordidae voluptatis etc. ep. cl. III, 145, 6). Ja einmal werden sogar als ausschließliches Objekt des timor servilis die mala corporalia bezeichnet (timore servili, quo sola mala corporalia formidantur en. in ps. 77, 12). Nun wird man sich nicht entschließen können, unter den poenae oder mala corporalia spezifisch körperliche Strafen, d. h. Strafen an Leib und Leben zu verstehen. Denn der dann entstehende Gedanke, daß der timor servilis keine anderen als diese fürchte, muß als absurd abgewiesen werden. Es muß also das „corporalis“ mit Beziehung auf die poenae und mala in weiterem Sinne verstanden werden. Und so ist es nach der Augustinischen Terminologie auch keineswegs ausgeschlossen, vielmehr nahe gelegt, daß die

---

[1]) Es ist hier von der Furcht Israels vor der Rache der Kanaanäer die Rede. Diese Furcht hindert sie, dem göttl. Befehl der Ausrottung nachzukommen.

[2]) Der terminus: timor humanus ist später von den Scholastikern zur Bezeichnung einer besonderen Furchtart festgehalten worden.

poenae und mala corporalia überhaupt alle Leiden und Strafen zeitlicher Natur umfassen.[1])

Alsdann würde der timor poenarum oder malorum corporalium mit dem vorhin zitierten metus carnalis (contr. duas ep. Pelag. 3, 9) identisch sein, bei dem es sich ausschließlich um irdische Strafen resp. Vorteile handelt (carnalia promissa — sola terrena promissa . . . terrena cupiditas) und der also den timor humanus (quaest. in Josuae 6, 30, 2) als eine Unterart seiner selbst einschließen würde. Und so könnte also von timor servilis nur da die Rede sein, wo die Furcht vor zeitlichen Strafen, Übeln oder Nachteilen zur äußerlichen Vermeidung von Sünden resp. äußerlicher Erfüllung des Gesetzes motivkräftig wird.

Nun aber wird das Objekt des timor servilis an anderen Stellen ganz anders, nämlich als poena aeterna beschrieben. Ausdrücklich erklärt Augustin, daß der timor servilis in der Furcht vor der ewigen Verdammnis bestehe. (Timor ergo ille servilis est: et ideo quamvis in illo (timore) domino credatur non tamen justitia diligitur, sed damnatio timetur de sp. et litt. 32, 56.) Und diese Auffassung wird anderwärts hinreichend bestätigt (Tales enim (serviliter timentes) sunt, qui timent ne veniat dies judicii in ep. Joh. 4 tract. 9, 6; illo enim timore (servili) timetur, ne in tormentum supplicii incidatur de gr. N. T. lib. ad Honor. s. ep. 111, 51; noli furtam facere, time gehennas: mallet non esse gehennas in quas mitteretur en. in ps. 32 en. 2, 6 und oft). Und damit scheint allerdings ein unauflöslicher Widerspruch mit den früheren Sätzen gegeben zu sein.

In der Tat liegt hier zum mindesten ein formeller Widerspruch vor. Es werden zwei ihrem Objekte nach sachlich verschiedene Furchtarten — Augustin hat sie, wie sich später noch zeigen wird — wohl unterschieden — mit demselben Namen benannt. Denn ein anderes ist es doch um jene

[1]) Seiner neuplatonischen Grundanschauung entsprechend gebraucht Augustin vielfach den Begriff corporalia synonym mit terrena, temporalia, mundana, visibilia, carnalia zur Bezeichnung der niederen Wirklichkeitssphäre und im Gegensatz gegen die invisibilia, spiritualia, coelestia, aeterna cf. m. Schrift: Luthers Neuplatonismus 1905 S. 5 ff. (Lutherstud. I).

Furcht vor zeitlicher Strafe, die auch den grausamsten Straßenräuber und nichtswürdigsten Sklaven zur Unterlassung des Bösen nötigt (in Joan. Evang. c. 8 tract. 43, 7), oder vor menschlicher Rache, die das Volk Israel von der Vernichtung der Kanaanäer zurückhält und einen Petrus zur Verleugnung seines Herrn verleitet — ein anderes um diese Furcht vor dem Zorn und den ewigen Strafen des lebendigen Gottes, die auch den Glauben, daß ein solcher sei und seine Drohungen wahr mache, in sich schließt, also das credere domino (de sp. et litt. 32, 56) voraussetzt. Jene entspringt einem ausschließlichen Diesseitigkeitssinn, und soweit, wie bei dem Volke Israel, ein Gottesglaube mitgesetzt ist (contra duas ep. Pelag. 3, 9) erstreckt er sich lediglich auf den Gott, der irdisch lohnt und straft. Ihr Interesse erhebt sich nicht über rein irdische Güter und Verluste zu dem Gott, der Leib und Seele vermag in die Hölle zu verdammen (de gr. et lib. arb. 39). Diese dagegen wurzelt in der elementaren religiös-sittlichen Erkenntnis und Anerkennung des göttlichen Gesetzgebers und Machthabers. Jene Furcht ist religiös-sittlich wertlos, wiewohl auch ihr noch eine tiefere Stufe der Gesinnung gegenübersteht (ille est iniquissimus, quem nec poenae corporales deterrent ep. cl. III, 145, 6); diese dagegen, wie sich zeigen wird, wiewohl an sich selbst betrachtet minderwertig, von der größten Bedeutung für die religiös-sittliche Entwicklung des Menschen.

Diese Furchtart, der timor servilis damnationis oder gehennae ist es daher auch letztlich, die mit dem timor castus auseinandergesetzt wird. Jene andere Furcht vor der bloß irdischen Strafe steht insofern zu dem timor castus in absolutem Gegensatz, als aus ihr das religiöse Motiv so gut wie ausscheidet, diese Höllenfurcht dagegen insofern nur in einem relativen, als sie durch den Elementarglauben religiös bestimmt ist. Der timor poenarum corporalium scheidet infolgedessen aus der dogmatischen Verhandlung selbst im allgemeinen aus. Um das Verhältnis aber des timor judicii zu dem timor castus wird es sich im folgenden weiter handeln.[1])

[1]) Die dogmengeschichtliche Entwicklung gibt dieser Auffassung durchaus recht. Denn die Scholastik, die den Stoff ihrer Furchtlehre dem

Während also der timor poenae temporalis im strikten Sinne mit Gott nichts zu schaffen hat, handelt es sich bei dem timor servilis poenae aeternae, ebenso wie bei dem timor castus, letztlich um die Stellung des Menschen zu Gott selbst. Er nimmt nämlich Gott gegenüber die entgegengesetzte Stellung ein wie der timor castus. Hier erinnern wir uns des vielgebrauchten Beispiels von den beiden Ehefrauen (cf. S. 13 f.). Der Standpunkt des timor poenae aeternae wird repräsentiert durch die conjux adultera, die innerlich mit ihrem verborgenen Willen der Sünde dient, aber aus Furcht vor der Strafe des hinzukommenden Gatten von der Ausübung des Bösen Abstand nimmt. Während ihr Gegenbild, die uxor casta, die Trennung von dem geliebten Ehegatten befürchtet und also Furcht und Liebe auf einen und denselben Gegenstand vereinigt, fürchtet sie das Zusammensein mit dem ungeliebten Feind ihrer Wünsche und trennt also Furcht und Liebe ihrem Gegenstande nach. Der timor castus schließt in sich den Willen: hin zu Gott, der timor servilis den Wunsch: los von Gott. Er repräsentiert das auf der Flucht vor dem richtenden Gott befindliche Gewissen.

c) Der religiös-sittliche Wert des timor servilis (gehennae).

Es finden sich nun eine Reihe von Aussprüchen bei Augustin, in denen der timor nach seiner Qualität als timor gehennae dem timor servilis, der nur die poena corporalis fürchtet, gegenübergestellt und mit ihm verglichen wird. Diesen haben wir uns zunächst zuzuwenden, um dem eigentlichen Problem der Furchtlehre d. h. der Frage nach dem religiös-sittlichen Werte des timor gehennae näher zu treten. Die Hauptstelle, in der von Augustin drei Furchtarten unterschieden werden, lautet folgendermaßen: Timeamus dominum timore casto, timore permanente in saeculum saeculi. Est

Augustin entnimmt, faßt den timor servilis von dem Lombarden an lediglich als timor gehennae und vollzieht die bei Augustin formell nicht vollzogene Abzweigung des timor mundanus.

enim alius timor, quem charitas excludit, dicente Joanne: timor non est in charitate, sed perfecta charitas foras mittit timorem. Non de omni dicit, qui mittitur foras a charitate; habes enim psalmum dicentem: Timor domini castus permanens in saeculum saeculi. Alius ergo timor permanet, alius excluditur. Timore, qui excluditur, castus non est; qui autem permanet, castus est. — (Soweit bewegt sich der Gedanke durchaus in dem Geleise der Grundunterscheidung der beiden timores. Nun aber heißt es weiter:) Aliqui propterea tantum timent, ne aliquid mali patiantur, ne illis aegritudo accidat, ne damnum, ne orbitas, ne alicujus amissio cari, ne exilium, ne damnatio, ne carcer, ne aliqua tribulatio; propterea timent et tremunt. Adhuc iste timor non est castus. (Da hätten wir den timor servilis als timor poenarum oder malorum corporalium. Dann folgt:) Alius non in hac terra pati timet, sed gehennas timet, unde terruit et dominus. Audistis cum Evangelium legeretur: ubi vermis eorum non morietur et ignis eorum non extinguetur. Audiunt haec homines, et quia vere futura sunt impiis, timent et continent se a peccato. Habent timorem, sed non amant justitiam (en. in ps. 127, 7). Damit ist der timor gehennae deutlich genug gegen den timor poenae temporalis abgegrenzt.[1]) Dieselbe Unterscheidung findet sich deutlich ausgesprochen: Serm. 161, 5 f.; de s. virginit. 38, 39; ep. cl. III, 155, 21 und öfter.

Mit diesem vom timor poenae temporalis wohl zu unterscheidenden timor gehennae aber verhält es sich, sobald er auf seinen religiös-sittlichen Wert angesehen wird, eigentümlich. Er ist in dieser Beziehung einerseits von dem Ideal der Gesinnung dem timor castus und amor justitiae, weit entfernt — religiös, insofern er nicht nach Gott trachtet, sondern vor Gott flieht, sittlich, weil er das Böse nicht aus Abneigung gegen dasselbe unterläßt, das Gute nicht aus Liebe zum Guten vollbringt, sondern das Motiv seines Tuns und Lassens dem fleischlichen Eigennutz, dem desiderium carnale entnimmt. Er repräsentiert, als abgeschlossener Zustand be-

[1]) Daß diese Unterscheidung exegetisch auf Grund von Matth. 10, 28 vollzogen ist, beweist sermo 162, 8.

trachtet, einen nicht bloß minderwertigen und unzureichenden, sondern geradezu verdammlichen Standpunkt. Denn der in dem timor gehennae Befangene fürchtet sich nicht vor dem Sündigen, sondern vor dem Feuer. Er ist eigentlich ein Feind der Gerechtigkeit, die der Sünde Strafen androht, und möchte lieber, es gäbe gar keine Gerechtigkeit, die dem Sündigen im Wege ist. Dem Willen und der Begierde nach ist und bleibt ein solcher vor Gottes Augen schuldbelastet und verdammlich und, wenngleich äußerlich von der sündigen Tat unbefleckt, ein Sündenknecht. (Inaniter autem putat victorem se esse peccati, qui poenae timore non peccat; quia etsi non impletur foris negotium malae cupiditatis, ipsa tamen mala cupiditas intus est hostis. Et quis coram deo innocens invenitur, qui vult fieri quod vetatur, si subtrahas, quod timetur? Ac per hoc in ipsa voluntate reus est, qui vult facere, quod non licet. Nam quantum in ipso est, mallet non esse justitiam, peccata prohibentem atque punientem. Et utique si mallet non esse justitiam, quis dubitaverit, quod eam si posset, auferret? Ac per hoc, quomodo justus est justitiae talis inimicus, ut eam, si potestas daretur, auferat, ne comminantem vel judicantem ferat? Inimicus ergo justitiae est, qui poenae timore non peccat, amicus autem erit, si ejus amore non peccet; tunc enim vere timebit peccare. Nam qui gehennas metuit, non peccare metuit, sed ardere. Ille autem peccare metuit, qui peccatum ipsum sicut gehennas odit. Ipse est timor domini castus permanens in saeculum saeculi. Nam ille timor poenae tormentum habet et non est in charitate eumque perfecta charitas foras mittit ep. cl. III, 145, 4.) Wer wirklich in der Liebe zu Gott entbrannt ist, bedarf, um die Sünde zu meiden, nicht nur nicht des timor poenarum temporalium, sondern auch nicht der Höllenfurcht (et hinc tali non solum temporalium poenarum vel imperialium legem sed nec timor gehennarum est necessarius ep. cl. III, 155, 21). Und so scheint denn nach Augustins Meinung die Höllenfurcht nicht weniger verwerflich zu sein als die Furcht vor den zeitlichen Folgen der Sünde.

Und doch bezeichnet Augustin jene Furcht vor den ewigen Strafen als Pflicht. Er tadelt diejenigen, die an

der bloß irdischen Furcht sich genügen lassen und fordert von ihnen den timor gehennae. (Ex his ergo quae in hoc tempore timent, conjiciant, quae timere debeant. Timet enim carcerem et non timet gehennam? Timet quaestionarios tortores et non timet infernales angelos? Timet cruciatum temporalem et non timet poenas ignis aeterni etc.? serm. 161, 5, 6.) Augustin ist also weit entfernt davon, den timor gehennae religiös-sittlich auf dieselbe Stufe zu stellen wie den timor poenae temporalis. Vielmehr bezeichnet er jenen diesem gegenüber als einen notwendigen und bedeutsamen Fortschritt. Ja er charakterisiert ihn sogar als ein sine dubio magnum donum.[1]) Denn gerade den spiritus timoris, von dem Röm. 8, 15 die Rede ist, und den timor ejus, qui habet potestatem damnandi corpus et animam (Matth. 10. 28), also gerade den timor gehennae im Unterschiede von dem timor poenae temporalis erklärt er für eine große Gabe Gottes (de gr. et lib. arb. 39). Ja, Augustin geht einmal in seiner Wertschätzung dieser Furcht vor der ewigen Verdammung so weit, daß er entgegen seinen sonstigen zahlreichen Erklärungen, daß sie von der Liebe ausgetrieben werden müsse (ep. cl. III, 145), die Behauptung aufstellt, nicht sie, die Höllenfurcht, sondern nur der timor temporalium poenarum brauche der charitas zu weichen (timor quidem non est in charitate, sed perfecta charitas foras mittit timorem; sed timorem hominum, non dei, timorem temporalium malorum, non divini in fine judicii de s. virgin. 38, 39).[2]) Durch diese Äußerung scheint dann allerdings der Unterschied zwischen dem timor castus permanens in saeculum saeculi und dem timor poenarum

[1]) Diese Äußerung Augustins ist für die Scholastik der äußere Anlaß zu ihrer ständigen Erörterung der Frage geworden: Utrum timor servilis sit donum.

[2]) Derartige sich häufiger findende, auf Rechnung der vulgär-katholischen Nachwirkungen zu setzende Übertreibungen Augustins wirken gewöhnlich dogmengeschichtlich recht verhängnisvoll. Denn die Scholastiker, in dem Bestreben, alles vulgär-katholisch und semipelagianisch Deutbare aus dem Augustin hervorzuholen und zu verwerten, operieren grundsätzlich gern mit solchen Einzelaussprüchen. In Übereinstimmung mit obiger Äußerung lehren sie denn auch, daß der timor gehennae mit der charitas bestehe, ja sogar mit ihr zunehme.

aeternarum fast verwischt zu sein. Hier liegt offenbar eine Übertreibung vor, aber eine solche, die die folgende Untersuchung vielleicht verständlich macht.

Man hat angesichts der Erörterungen Augustins über den religiös-sittlichen Wert resp. Unwert des timor gehennae, den Eindruck, daß er sich einem schier unlösbaren Problem gegenüber fühlt. Sein Ringen mit diesem spricht sich in geradezu ergreifender Weise in einigen Sätzen aus, die aus Predigten stammen, in denen er das Für und Wider hinsichtlich des timor gehennae mit lebhaftester innerer Beteiligung erwägt. Es ist notwendig diese Sätze voranzuschicken:

„Etiam timore gehennae non facis malum; non es perfectus. Audeo dicere, si timore gehennae non facis malum, est quidem in te fides, quia credis futurum dei esse judicium; gaude fidei tuae, sed adhuc timeo malitiae tuae. Quid est quod dixi? Quia si timore gehennae non facis malum, non amore justitiae facis bonum. Aliud est timere poenam, aliud est amare justitiam. Amor castus in te esse debet, quo amore desideras videre, non coelum et terram, non campos liquidos maris .... sed desidera videre deum tuum, amare deum tuum. .... Si ergo sermo meus invenit in cordibus vestris aliquam scintillam gratuiti amoris dei, ipsam nutrite; ad hanc augendam vos advocate prece, humilitate, dolore poenitentiae .... hanc scintillam boni amoris flate in vobis (Serm. 179, 10f.)." „Et cum timorem correxeris et utiliter timere coeperis, non temporales cruciatus, sed aeterni ignis supplicia et ideo adulter non fueris .... cum ergo ideo adulter esse non coeperis, quia times ardere in igne sempiterno, nondum laudandus es; non quidem ita dolendus ut ante, sed tamen nondum laudandus. Quid enim magnum est timere poenam? Magnum est sed amare justitiam! .... Quare non committis adulterium? Et respondebis: Quia timeo gehennam, timeo supplicium ignis aeterni, timeo judicium Christi, timeo societatem diaboli .... Quid? dicturus sum: male times? Quomodo tibi dicebam de adversario, quia quaerebat corpus tuum occidere? Ibi enim recte dicebam: male times! securum te fecit dominus tuus dicens: Nolite timere eos, qui corpus

occidunt. Modo cum dicis: gehennam timeo ardere timeo, in aeternum puniri timeo, quid dicturus sum? male times? vane times? Non audeo, quandoquidem ipse dominus oblato timore (mundano) subjecit timorem et ait, ubi dixit: Nolite timere eos qui corpus occidunt et postea non habent quid faciant; sed eum timete, qui habet potestatem et corpus et animam occidere in gehennam ignis. Ita dico vobis: hunc timete! Cum ergo dominus timorem incussit et vehementer incussit, ut repetendo verbo comminationem geminaverit, dicturos ego sum: male times? Ista non dicam. Plane time, nihil melius times, nihil est quod magis timere debeas. Sed interrogo te: si non te videret deus, quando facis, nec quisquam te convinceret in judicio illius, faceres? Tu te vide! Non enim potes ad verba omnia mea respondere, inspice te ipsum. Faceres? Si faceres, ergo poenam times, castitatem nondum amas, castitatem nondum habes, serviliter times, formido est mali, nondum dilectio boni. Sed time tamen etc." (Serm. 162, 8). In diesen lebhaften, von wahrhaft bischöflichem Ernst getragenen Äußerungen pastoraler Seelsorge hält Augustin einerseits alle Bedenken gegen die religiös-sittliche Natur des timor gehennae als timor servilis aufrecht (non es perfectus .... timeo malitiae tuae — amor castus in te esse debet .... nondum laudandus es .... quid enim magnum est timere poenam .... sed interrogo te, si non te videret deus etc.). Andererseits aber wagt er angesichts des Herrenwortes Matth. 10, 28 nicht, ihn einen timor malus oder vanus zu nennen, wie er es unbedenklich bei dem timor poenarum temporalium tut (non audeo — ista non dicam). Er sieht vielmehr in ihm gegenüber dem primitiven metus temporalium malorum einen unleugbaren Fortschritt zum besseren (cum timorem correxeris et utiliter timere coeperis). Der so Fortgeschrittene ist zwar nondum in amore justitiae und nondum laudandus. Aber nondum ist nicht non. Nondum laudandus heißt: auf dem Wege ein laudandus zu werden. Er ist daher auch non ita dolendus ut ante, befindet sich also augenscheinlich in dem Stadium zwischen laudandus und dolendus, in einem Stadium, das zwar noch nicht gut, aber

doch nützlich genannt zu werden verdient (utiliter timere coepisti). Der timor gehennae ist also für den, der zu dem timor castus kommen will, ein notwendiges Übergangsstadium. Auf das eindringlichste schärft daher der Prediger Augustin seinen Zuhörern die Notwendigkeit der Höllenfurcht ein (plane time, nihil melius timere potes, nihil est, quod magis timere debeas) als eine dringende Forderung Gottes selbst, der zwar von aller Menschenfurcht dispensiert habe, aber die Gerichtsfurcht desto energischer fordere. Dabei soll sich aber der auf dem Standpunkt der Höllenfurcht Befindliche stets gegenwärtig halten, wieweit seine Furcht von dem Ideal entfernt sei. Die Servilität seiner Furcht muß ihm zum Bewußtsein kommen, wenn sie ihm nützlich sein soll. Augustin will sagen, daß der timor gehennae nur dann förderlich sein kann, wenn seine Minderwertigkeit dem Fürchtenden nicht verborgen bleibt. Darum dringt er so energisch auf Selbstprüfung und Selbsterkenntnis (tu te vide! inspice te ipsum! serviliter times!). Er schließt aber seinen Appell an die Gewissen mit der kräftigen Aufforderung: Sed time tamen!

Wir befinden uns mit diesen Sätzen mitten in dem Problem, dem Augustin die sorgfältigste und eingehendste Betrachtung widmet: Inwiefern ist der an sich wertlose und verwerfliche Standpunkt des timor gehennae für die religiös-sittliche Entwicklung des Menschen notwendig und förderlich? Und wie kann — diese Frage können wir unsererseits nicht zurückdrängen — ein an sich unsittliches Motiv nach dem Willen Gottes selbst für die Bekehrung des Menschen wirksam werden?

d) Der timor gehennae als Anfang der Bekehrung des Sünders.

In den bisherigen Sätzen liegen zur Beantwortung dieser Frage nur die Wurzeln. Die Weiterführung der Untersuchung wird uns die Antwort bringen, soweit sie Augustin zu geben vermochte.

Wir haben bereits gesehen, daß Augustin den timor gehennae nützlich nennt (vgl. auch inseris timorem utilem in ep. Joann. tract. 1, 7). Er geht noch einen Schritt weiter und nennt ihn gut (bonus est iste timor, en. in ps. 127, 8). Diese Güte aber ist relativ zu verstehen (nondum quidem permanebit .... nondum est ille castus ibid.), insofern der timor gehennae in dem Prozesse der Bekehrung des Sünders den notwendigen Anfang bildet, der zur Rechtfertigung und damit zum Besitz des timor castus und amor justitiae führt. Nicht als etwas Bleibendes besitzt also, wie schon bemerkt, der timor gehennae für den Menschen einen Wert, sondern als etwas zu Überwindendes (sic veniat, ut exeat in ep. Joh. c. 4 tract. 9, 6; non ipse in te remanet serm. 349 de charitate 7), eben als Wegbereiter der Liebe (timor quasi locum praeparat charitati ibidem tract. 9, 4; introducit charitatem ibid. tract. 9, 5 und öfter). Ja er bildet nicht etwa nur eine, sondern die einzig mögliche und darum unumgängliche Voraussetzung für den Eingang der Liebe in das Gemüt des Menschen (si autem nullus timor est, non est qua intret charitas ibid. tract. 9, 4; itaque adhuc necessarius est timor de div. quaest. 83. 36, 4).

Wer zur Liebe zu Gott oder, was dasselbe ist, zur Justifikation gelangen will, kann es auf keine andere Weise, als daß er damit beginne, die Verdammnis zu fürchten (nam si sine timore es, non potes justificari in ep Joh. c. 4 tract. 9, 4; nisi timore incipiat homo deum colere, non proveniet ad charitatem en. in ps. 149, 15; concipias tamen a timore dei et parturias salutem de s. virgin. 38, 39). Der timor gehennae — denn um diesen handelt es sich selbstverständlich in allen diesen Aussprüchen — ist also eine Qualität der incipientes (ita ea quae nunc dicturus sum pertinent ad incipientes) und das initium sapientiae [1]) (initium sapientiae timor domini en. in ps. 149, 15 und oft).

Zwar ist es dem Augustin zweifellos, daß normalerweise

[1]) Der Begriff der sapientia ist bei Augustin wie bei allen Kirchenlehrern nicht bloß intellektuell, sondern religiös-sittlich bestimmt. Die sapientia ist ein habitus practicus, der Besitz der Heilserkenntnis in dem Heil selbst.

der Weg zum Heil durch freiwillige Zustimmung zu der Heilslehre beginnen sollte. Aber die Menschen sind durchschnittlich so geartet, daß dieser Weg für sie ungangbar ist, und nur jener andere des Zwanges durch die Furcht offen bleibt (melius est quidem — quis dubitaverit? — ad deum colendum doctrina homines duci quam poenae timore vel dolore compelli. Sed non quia isti meliores sunt, ideo illi, qui tales non sunt, negligendi sunt. Multis enim profuit (quod experimentis probavimus et probamus) prius timore vel dolore cogi, ut postea possint doceri aut, quod jam verbis didicerant, opere sectari ep. cl. III, 155, 21). Das klingt fast, als wäre der timor gehennae nur ein, aber nicht der einzige Anfang der Bekehrung. Aber die in diesem Satze zugestandene Möglichkeit, es könne vielleicht jemand aus seiner eigenen Freiheit heraus ein Christ werden, ist nur eine theoretische. In Wirklichkeit gibt es niemanden der Art. (Rarissime quippe accidit, immo vero nunquam, ut quisquam veniat volens fieri Christianus, qui non sit aliquo timore perculsus de catech. rud. 5, 9.) Deshalb muß der Mensch zunächst und vorläufig auf den Weg der Furcht gewiesen werden, damit nicht der Teufel ganz sein Herz besitze (vincat in te prius timor, et erit amor .... te ad charitatem quasi ad magistrum perducat serm. 349 de char. 7; utinam tamen vel poenam timeat. Timor, servus est, charitas libera est, et, ut sic dicamus, timor est servus charitatis. Ne possideat diabolus cor tuum, praecedat servus in corde tuo et servet dominae venturae locum. Fac, fac vel timore poenae, si nondum potes amore justitiae. Veniet domina et abscedet servus serm. 156, 13; qui adhuc ideo bene agit, quia poenam timet, nondum est inter filios; utinam tamen vel poenam timeat. Timor servus est, charitas libera est etc. wie das vorhergehende serm. 157, 14; nondum potes amare justitiam? Time vel poenam, ut pervenias ad amandam justitiam in Joan. Evang. c. 8 tract. 41, 10). Dieses immer wiederkehrende „noch nicht“ (nondum) und „wenigstens“ (vel) — „fürchte wenigstens, wenn du noch nicht lieben kannst“ — zeigt deutlich genug die dem timor poenae (aeternae) eingeräumte Position. Der Weg zum Heil führt nun einmal vom Zwang zur

Freiheit, von der Knechtschaft zur Kindschaft, die Straffurcht ist dabei servus charitatis, sie kommt in Betracht als paedagogus ad charitatem. (Timor paedagogus sit serm. 349, 7; quasi paedagogus legis serm. 162, 8 cf. de nat. et. gr. 1.)

Aber nun fragt es sich, was denn der timor servilis (gehennae) zur Erfüllung dieser seiner fundamentalen Aufgabe im einzelnen zu leisten vermöge.

Zunächst kommt da, wie schon früher hervorgehoben ist, ein religiöses Motiv in Betracht. Es ist in der Gerichtsfurcht der Gottesglaube mitgesetzt (quamvis in illo (timore) domino credatur de sp. et litt. 32, 56; est quidem in te (serviliter timente) fides serm. 179 (Jac. 1)). Zwar ist dieser mit dem timor gehennae gegebene Glaube noch nicht etwa der Heilsglaube, das credere in dominum, sondern ein erst elementarer und primitiver Glaube, ein credere domino, das nicht über die Überzeugung hinausgeht, daß ein Gott und ein zukünftiges Gericht sei (quia credis futurum dei esse judicium sermo 179 (Jac. 1)), also ein durchaus unzureichender Standpunkt, der prinzipiellen Sündendienst nicht ausschließt (sed adhuc timeo malitiae tuae ibid.). Aber dieser in dem timor judicii notwendig mitgesetzte Glaube darf doch nach Augustin für seinen Besitzer ein Anlaß zur Freude sein (gaude fidei tuae ibid.), insofern er nämlich dem prinzipiellen Unglauben der in dem timor poenarum temporalium Befangenen gegenüber einen Fortschritt und Wendepunkt bezeichnet, ohne dessen Eintritt der Heilsweg überhaupt nicht beschritten werden kann. Insofern dieser Glaube dem timor poenae angehört, ist er ein solcher, der noch auf der Flucht vor Gott sich befindet und darum nicht der rechte Glaube (cf. das quamvis de spir. et litt. 32, 56), aber doch deswegen auf dem Wege zum Heil notwendig der erste Schritt, weil durch ihn das Gewissen zuerst des heiligen und richtenden Gottes inne wird und die Realität der angedrohten Strafe anerkennt. Und darin liegt für Augustin ein wesentliches Moment der prinzipiellen Bedeutung des timor gehennae, der solchen Glauben mit sich führt.

Dazu kommt aber eine weitere dem religiös-sittlichen Fortschritt dienliche und unentbehrliche (itaque adhuc neces-

sarius est timor de div. quaest. 83. 36, 4) Wirkung des timor gehennae. Wir sahen bereits, daß solche, die noch ohne diese Furcht sind, als in der Gefahr befindlich bezeichnet werden, dem Teufel ganz zu verfallen (serm. 156, 13 und 157, 14), indem sie sich unbesorgt um ihre Zukunft in der Ewigkeit auch der äußerlichen Ausübung des Bösen hingeben. Diese würden ohne den timor gehennae gänzlich in Sünden untergehen. Denn sie bedürfen zunächst eiserner Fesseln, um an der Ausübung von Tatsünden gehindert zu werden (incipit ergo a vinculis ferreis en. in ps. 149, 15). Sie müssen gleichsam in Ketten gelegt werden, um wenigstens in äußerer Zucht zu bleiben. Und diesen Dienst leistet ihnen der servus, der timor gehennae. Er schlägt die Unfreiwilligen und Widerwilligen gewaltsam in Banden und legt ihnen einen Zaum an, der die Ausbrüche ihrer Begierden verhindert (et timendo poenam jam acceperunt compedes et in vinculis ferreis erudiuntur en. in ps. 149, 15), er bändigt ihren Drang zu Ausschreitungen (coercetur audacia ep. cl. III, 153, 16), legt ihnen Enthaltsamkeit auf (timor enim iste, quo gehennam times, et ideo mala non facis, continet te serm. 162, 8) und verhindert so, daß der im innersten Herzen schlummernde Wille zum Bösen zum offenen Ausbruch komme (et sic volentem peccare animum interiorem non sinit ibid.). Zwar ist die auf diese Weise erreichte Wirkung noch keine positive, sondern nur eine prohibitive, insofern sie nicht die in der Liebe gegründete Freiheit zum Guten schafft, sondern nur dem äußerlichen Vollzuge des Bösen vorbeugt (timor enim id agebat, ne faceres: charitas id agit, ut nolis facere ibid.), wohl aber legt sie zur Erreichung des Ideals den Grund. Denn der timor gehennae wird dem so Gezügelten zu einem custos. Er behütet ihn vor dem Tun des Bösen (sed time tamen, ut ista formido custodiat te .... Est enim quidam custos timor ..... custodiat tamen te timor iste, dum non facis metuendo ibid.).

Das Bedeutsame aber in Augustins Anschauung liegt nun darin, daß er in der von dem timor servilis erreichten Wirkung, der Enthaltsamkeit von der Ausübung des Bösen, zugleich auch schon den Anfang zu einer positiven Hinwendung zum Guten und zur Gerechtigkeit sieht. Wie von

selbst scheint mit jener Furcht der Übergang zum sittlich Guten d. h. zur Liebe gegeben zu sein (custodiat tamen te timor iste, dum non facis timendo, et veniet charitas, intrat in cor tuum. sermo 162, 8). Der timor servilis, der an sich unfähig ist, für das Tun des wirklich Guten motivkräftig zu werden, wird dennoch in dem Fürchtenden zu einem Korrektiv seiner selbst und leitet so den in den Schranken der Äußerlichkeit Befangenen leise und allmählich zum timor castus und amor justitiae hinüber (si enim adhuc propter poenas times deum, nondum amas quem sic times, non bona desideras, sed mala caves. Sed ex eo quod mala caves, corrigis te et incipis bona desiderare. Cum bona desiderare coeperis, erit in te timor castus in ep. Joan. c. 4 tr. 9, 5). Der timor gehennae schließt also doch die Fähigkeit in sich, das Gute allmählich begehrenswert zu machen. Ja Augustin steht nicht an, diesen langsamen Übergang aus dem timor servilis in den timor castus, aus der servitus in die libertas, als eine allmähliche Eingewöhnung in das sittlich Gute zu bezeichnen (cum autem per timorem continent se a peccato, fit consuetudo justitiae et jam incipit homo propterea juste vivere, non quia timet poenas sed quia amat aeternitatem en. in ps. 127, 7). Ist aber auf diese Weise einmal der Anfang zum Guten gemacht, so tritt nun die Regel in Kraft: quantum illa (charitas) intrat, tantum timor exit (serm. 162, 8). Die Furcht weicht nun vor der unaufhaltsam vordringenden Liebe, der sie selbst die Türe geöffnet hat, mehr und mehr zurück (incipiat timor, quia initium sapientiae timor domini. Timor quasi locum praeparat charitati. Cum autem coeperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei praeparat locum in ep. Joan. c. 4 tract. 9, 4). Genau in demselben Maße, wie die Liebe zunimmt, sieht man die Furcht abnehmen (quantum enim illa crescit, ille decrescit, et quantum illa fit interior, timor pellitur foras ibid.). So vermindert sich die servile Furcht in dem zur ewigen Heimat pilgernden Christen in dem Maße seiner Annäherung an diese, um endlich bei der Ankunft am Ziel gänzlich zu verschwinden (tanto minor sit timor, quanto patria quo tendimus propior. Major enim timor debet esse peregrinantium, minor propin-

quantium, nullus pervenientium serm. 349 de car. 4). Dann erst ist der ideale Standpunkt wirklich erreicht, auf dem die charitas perfecta foras misit timorem.

Es läßt sich nun nicht leugnen, daß diese Lösung des vorliegenden Problems, — wenn man es eine Lösung überhaupt nennen darf — wonach also der entscheidende Gesinnungswechsel ohne weiteres aus einem durch bloße Gewöhnung vermittelten Übergang von der servilen und nur legalen Handlungsweise des timor poenae zu der wahrhaft sittlichen und freien des timor castus und des amor justitiae sich vollzieht,[1]) nicht nur nicht auf der Höhe der religiös-sittlichen Gesamtanschauung Augustins zu stehen, sondern auch seinen sonstigen Grundanschauungen direkt zu widersprechen scheint; nämlich einerseits dem Satze von der schlechthinigen Unfähigkeit des Menschen zur Hervorbringung des Guten, sodann der Lehre, daß der timor castus und mit ihm der amor justitiae als eine Gabe der rechtfertigenden Gnade anzusprechen sei. Wiewohl nun Augustins Sätze in der späteren Scholastik einer Auslegung und Verwertung im semipelagianischen Sinne nicht entgangen sind, so sollen sie doch keineswegs von ihm so verstanden sein, als wollten sie sagen, daß der Mensch selbst aus eigenem Vermögen seine knechtische Furcht zu kindlicher Furcht und Liebe zu steigern vermöchte. Vielmehr fügen sie sich seiner Gesamtauffassung von der Sünde und der Gnade so ein, daß nicht nur der allmähliche Übergang von der Handlungsweise der servilen Furcht zu der Gesinnung des amor justitiae sich durch die Wirkung der gratia operans vollzieht und in der justificatio als verwirklicht erscheint, sondern daß auch der timor servilis als

[1]) Diese Anschauung, die den vulgär-katholischen Traditionen Augustins entstammt, in denen bekanntlich der äußerlichen Verrichtung „guter Werke" bereits ein außerordentlicher Wert beigelegt wird, ist geradezu verhängnisvoll für die Scholastik geworden. Wie diese ja überhaupt an die vulgär-katholischen Rückstände in Augustins Theologie anknüpft, so eignet sie sich auch diese Anschauung an, daß der Mensch durch die Gewohnheit des durch die Straffurcht bestimmten äußerlichen Tuns und Lassens allmählich zu der uneigennützigen Liebe zum Guten gelangen könne. Häufig beruft sich dabei die Scholastik auf den Satz Augustins: Per timorem fit consuetudo justitiae.

timor gehennae bereits als ein donum gratiae anzusehen ist (cf. S. 46).[1]) Freilich ist das Bedenkliche und für die nachaugustinische Theologie Verhängnisvolle dieser Sätze damit nicht beseitigt. Vielmehr sind sie für solche Theologie wenn nicht Ursache, so doch willkommener Anlaß und Handhabe geworden, die Furchtlehre ganz und gar in semipelagianische Bahnen zu leiten. In ihnen fand die Kirche später ihre eigentliche, durch den wirklichen Augustinismus verleugnete vulgär-katholische Gestalt wieder.

Indessen ist dies zum Glück nicht die einzige, ja nicht einmal die wesentlichste Weise, wie Augustin sich den Übergang von der servitus der erzwungenen Legalität zu der Freiheit zum Guten durch den timor gehennae vermittelt denkt. Es findet sich vielmehr bei ihm noch eine andere, jene erste an sittlicher Tiefe und evangelischem Gehalt weit überragende Anschauung. Das Wort: initium sapientiae timor domini und das andere: timor charitati locum praeparat gewinnt bei ihm noch einen anderen Sinn (in ep. Joh. 4 tract. 9, 4). Durch die Furcht werden wir zunächst aufmerksam auf den Willen und die Forderungen Gottes und zur Erkenntnis derselben geneigt gemacht. (Ante omnia igitur opus est dei timore converti ad cognoscendum ejus voluntatem, quid nobis appetendum fugiendumque praecipiat.) Damit ist ein elementares Bedürfnis befriedigt (ante omnia opus est). Alsdann aber bewirkt die Furcht und muß sie bewirken, daß wir in dem Gedanken an unsere Sterblichkeit und zukünftigen Tod unser Fleisch kreuzigen und alle Regungen unserer Selbstüberhebung an das Kreuz heften (timor autem iste cogitationem de nostra mortalitate et de futura morte necesse est incutiat, et quasi clavatis carnibus omnes superbiae motus ligno crucis affigat ibid). Das aber muß dann zur Demut und Frömmigkeit und bedingungslosen Beugung unter die heilige Schrift führen. (Deinde mitescere opus est pietate

[1]) Die spätere Scholastik macht da hinsichtlich des Verhältnisses der verschiedenen Furchtarten zur Gnade, die Unterscheidung, daß der timor servilis aus der gratia gratis data, der timor filialis dagegen aus der gratia gratum faciens stamme.

neque contradicere divinae scripturae intellectae .... sive non intellectae ibid.)

Schon hier kommt der timor servilis, der auf solche Wege weist, nicht mehr in Betracht, sofern er antreibt, äußere Sünden zu vermeiden und eine äußerliche Gerechtigkeit zu erwerben, sondern insofern er das Herz erweicht und demütigt. Weit charakteristischer tritt er nach dieser Seite an einer anderen Stelle hervor, die uns auf die Höhe der Anschauung Augustins führen wird. Hier bildet der timor servilis resp. judicii auch den Anfang des Bekehrungsprozesses, aber nicht sowohl, indem er positiv zur Erzeugung des amor justitiae qualifiziert, sondern insofern er Pein verursacht, das Gemüt durch das Bewußtsein begangener Sünde quält, ihm seine noch nicht vorhandene Gerechtigkeit vorhält, seine noch nicht vollzogene Rechtfertigung zu Gemüte führt, es im Gewissen kitzelt, sticht und stachelt und es auf diese Weise tief verwundet (timor tormentum habet .... Torquet cor conscientia peccati, nondum facta est justificatio. Est ibi. quod titillet, quod pungat .... stimulat timor .... Timor dei sic vulnerat etc. in ep. Joan. c. 4 tract. 9, 4). Hier haben wir die Gewissensnot vor uns, die die Furcht erregt, indem sie dem Sünder seine Schuld zum Bewußtsein bringt und den Blick auf die justificatio lenkt. Der so wirkende timor öffnet der Liebe gleichfalls die Tür, aber nicht auf die Weise, daß er in das Tun des Guten und von da aus in die Liebe hineingewöhnt, sondern so, daß er durch die Zerstörung des Scheines einer Gerechtigkeit die Vorbedingung zu der Empfänglichkeit für die wahre Gerechtigkeit, die Gott allein wirkt, beschafft, also heilsbegierig macht. Darauf deutet ja schon das unter den Wirkungen des timor aufgeführte Bewußtsein: Nondum facta est justificatio. Damit wird das Ziel bezeichnet, auf das der timor die Sehnsucht des Zerknirschten hinlenkt. Hier erinnern wir uns jener Worte aus dem 162. Sermon (cf. S. 50 ff.); tu te vide! inspice te ipsum! serviliter times! Die so erregte Selbsterkenntnis ist es, um derentwillen die an sich selbst betrachtet minderwertige Höllenfurcht Heilsbedeutung gewinnt. Indem sie den Fürchtenden eben der Servilität seiner Furcht überführt, ihm zu

Gemüte führt, daß er serviliter timet (nondum filialiter), weist sie über sich selbst hinaus und entzündet die Sehnsucht nach einer besseren Gerechtigkeit, die Gott schenkt. Nicht daß der Mensch Strafe fürchtet und aus Furcht vor ihr etwas tut oder zu tun unterläßt, sondern daß er erkennt, wie sehr er Ursache habe, seinetwegen besorgt zu sein, kommt hier in Betracht. Nicht als Motiv des Handelns oder Unterlassens kommt hier die Straffurcht zur Geltung, sondern als Symptom der veränderten Stellung zu sich selbst. Sie zeugt von dem Erwachen des Gewissens, das vorher schlief, und dokumentiert, daß dem Sünder ein Licht über sich selbst aufgegangen ist; denn sonst wäre sie nicht da. Ihr Nichtvorhandensein aber würde beweisen, daß der Sünder keinen Grund zum Fürchten zu haben glaubt und also hinsichtlich seines religiös-sittlichen Zustandes noch in völliger Selbsttäuschung befangen ist.

Daß Augustin die Bedeutung der Furcht als Anfang des Bekehrungsprozesses hier so verstanden wissen will, zeigt folgendes Beispiel: Timor dei vulnerat quomodo medici ferramentum; putredinem tollit et quasi videtur vulnus augere .... Ecce putredo quando erat in corpore, minus erat vulnus, sed periculosum: accedit ferramentum medici, minus dolebat illud vulnus quam dolet si modicum secatur. Plus dolet cum curatur, quam si non secatur; sed ideo plus dolet accedente medicina, ut nunquam doleat succedente salute. Occupet ergo cor tuum timor, ut inducat caritatem; succedat cicatrix ferramento medici etc. Die Furcht kommt hier als das ferramentum medici in Betracht, das den Eiter von der Wunde entfernt, sie bloßlegt und vergrößert, um dadurch ihre Heilung und völlige Vernarbung zu ermöglichen. Die Wunde selbst ist die Sünde, die durch den Eiter, das Nichtwissen um sie, verdeckt wird. Nun kommt die Furcht und nimmt das Nichtwissen und zeigt die Sünde in ihrer wahren Gestalt. Damit fällt ihr eine negative Aufgabe zu. Denn Messerschnitte können nicht heilen, sondern nur verwunden. Aber während sie dem gesunden Körper Schaden zufügen, beseitigen sie am kranken Leibe Hindernisse der Heilung. Die positive Heilung aber bewirkt die charitas intrans oder die justificatio,

Die vorhergehende Furcht bahnt ihr nur den Weg (nam qui sine timore est, non poterit justificari .... opus est ergo, ut intret timor primo, per quem veniat charitas ibid.). Darum besteht der Wert der Furcht darin, daß sie den Sünder der Gnade begierig macht. (Hoc enim talibus utile erat ad desiderandum gratiam dei de ver. rel. 33.)

Das freilich klingt ganz anders und ein gut Teil evangelischer als die vorhin beschriebene Auffassung. Hier ist der timor servilis[1]) nicht, wie dort, die causa efficiens, sondern die causa dispositoria (im negativen Sinne) der Rechtfertigung. Die charitas aber wird nicht subjektiv erworben, sondern erbeten und objektiv geschenkt.[2])

e) Der timor servilis (gehennae) und das Gesetz.

Der timor servilis wird nun in seiner grundlegenden Bedeutung für das Zustandekommen des Gesinnungswechsels in

[1]) Stuckert (die kathol. Lehre v. d. Reue 1896) wird der Lehre Augustins von der Furcht in keiner Weise gerecht (cf. S. 20ff. a. a. O.). Er verkennt durchaus die große und grundlegende Bedeutung, die Augustin dem timor servilis im Bekehrungsprozesse beilegt, sowohl nach der vulgär-katholischen Seite hin, als auch in bezug auf die eben entwickelte tiefere Anschauung. Er stellt die Aussprüche Augustins, die auf dieser Linie liegen, trotz ihrer Zahl und ihres Gewichtes in durchaus unberechtigter Weise zurück gegen die, die den timor sanctus und amor justitiae behandeln, übersieht dabei den grundlegenden Unterschied zwischen dem timor servilis als timor poenarum temporalium und als timor gehennae. Hierdurch wie durch seine summarische Behandlung des feinen Problems gewinnt er eine schiefe Auffassung der Bußlehre Augustins und der Bedeutung des Furchtmotivs für dieselbe. Die Bußlehre Augustins wurzelt zu tief in seiner Furchtlehre, als daß sich diese mit einigen Sätzen abfertigen ließe.

[2]) Aus den Betrachtungen Augustins über den timor servilis als initium salutis haben später die Scholastiker den Begriff eines timor initialis in einem Augustin völlig fremden Sinne herausdestilliert. Dieses merkwürdige Gebilde ist ein Mittelding zwischen dem timor servilis (gehennae) und dem timor castus, dazu bestimmt, den augustinisch-scharfen Unterschied zwischen beiden Furchtarten zu verwischen.

Auch der Satz Augustins, daß wohl die charitas inchoata, nicht aber die charitas perfecta mit dem timor gehennae zusammenbestehen könne, haben die Scholastiker, in Anknüpfung an Augustins vulgär-katholische Auffassung des Wertes der Furcht, semipelagianisch gedeutet.

der Bekehrung noch deutlicher erkannt, sobald man ihn innerhalb des Zusammenhanges betrachtet, in den ihn Augustin selbst zu dem Gesetz stellt. Es wird dabei zugleich hervortreten, wie die Furchtlehre bei Augustin der Heilsordnung überhaupt eingegliedert ist.

Zunächst freilich bedarf es einiger Vorbemerkungen allgemeinerer Art über die Fassung der Gesetzeslehre bei Augustin.

Augustin ist allenthalben von der Überzeugung durchdrungen, daß das Gesetz den Sünder nicht zu retten vermag. Denn das Ziel des Gebotes ist die Liebe (omnis itaque praecepti finis est charitas, id est, ad charitatem refertur omne praeceptum enchir. de fid. et char. 32 (c. 121)) oder genauer die Liebe und der Glaube, der durch die Liebe tätig ist[1]) (plenitudo legis charitas et fides quae per dilectionem operatur quaest. in Exod. 2, 160). Auf dem Standpunkt des Gesetzes ist demgemäß das Gesetz unerfüllbar (sub lege enim est et implere non potest legem serm. 33. 1), denn die zu seiner Erfüllung notwendige Liebe samt diesem Glauben, der in ihr tätig ist, kann nur als Gnadengeschenk des heiligen Geistes verliehen d. h. dem Herzen eingegossen werden (gratia data est ut lex impleretur de sp. et litt. 34; qui autem sub gratia est, non sub lege, ipse implet legem serm. 33, 1; diffundit spiritus charitatem, implet charitas legem ep. cl. III, 145, 3: factum est itaque homini facile in novo testamento . . . . habenti fidem quae per dilectionem operatur, atque illo digito dei h. e. spiritu dei intus in corde scribente . . . . quoniam charitas dei, qua veraciter impletur praeceptum, diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum quaest. in Exod. 2, 166 cf. e inspirata gratiae suavitate de sp. et litt. 52). Wer also auf dem Standpunkte des Gesetzes verharrt und ohne die Gnade im Vertrauen auf die eigene Leistungsfähigkeit sich am Gesetze versucht, muß am Gesetze und durch das Gesetz zu schanden werden, denn es belastet ihn nur mit um so größerer Schuld und tötet ihn. (Proinde ne littera sine spiritu occidat . . . . Huic gratiae, qua justificatur, impius, quisquis ingratus velut ad legem implendam de suis viribus

[1]) Die spätere fides formata.

fidit, ignorans justitiam dei et suam volens constituere, justitiae dei non est subditus: ac per hoc fit ei lex non absolutionis adjutorium sed vinculum criminis ep. cl. III, 145, 3.) Trotzdem ist und bleibt das Gesetz nicht nur an sich heilig und gut (itaque lex quidem sancta et mandatum sanctum et justum et bonum contr. Faust. 19, 7), sondern auch für den, der einen legitimen Gebrauch von ihm macht (Ita bona est illi, qui ea legitime utitur ep. cl. III, 145, 3). Das aber tut der, der seinen (des Gesetzes) Zweck erkennend durch seine Drohungen sich bewegen läßt, zur befreienden Gnade seine Zuflucht zu nehmen (utitur autem legitime, qui intelligens, quare est data, per ejus comminationem confugit ad gratiam liberantem ibid.). Der zu erkennende Zweck des Gesetzes besteht aber darin, daß es die Übertreter ihrer Sünde überführt, ihnen ihre Vergehungen in ihrer ganzen Größe offenbart und sie dadurch (in ihren eigenen Augen) schuldig macht (lex enim posita est in vetere testamento, quae convinceret transgressores, quae subintravit, ut abundaret delictum . . . . et cum potius reum lex fecit . . . . reatu potius premitur, lege minante atque damnante. Peccatum enim, inquit, ut appareat peccatum, per bonum mihi operatum est mortem etc. quaest. in Exod. 2, 166; certe enim ipsa est lex, quae subintravit, ut abundaret delictum . . . . Quod ergo bonum est mihi factum est mors? Absit! Sed peccatum ut appareat peccatum, per bonum mihi operatum est mortem. Neque enim lex jubebat delictum; sed superbos multum sibi tribuentes mandati sancti et justi et boni adjectio reos etiam praevaricationis effecerat contr. Faust. 19, 7; lex itaque docendo et jubendo, quod sine gratia impleri non potest, homini demonstrat suam infirmitatem ep. cl. III, 145, 3). Durch solche zwiefache Überführung des Sünders, von seiner Schuldhaftigkeit und Unfähigkeit will das Gesetz ihn in die Arme der Gnade treiben, die ihn nicht nur absolviert (absolutionis adjutorium ep. cl. III, 145, 3), sondern vor allem auch den Willen heilt und zum Hervorbringen des Guten befähigt (ut eo modo humiliati discerent ad gratiam pertinere per fidem contr. Faust. 19, 7; ut quaerat demonstrata infirmitas salvatorem, a quo sancta voluntas possit, quod infirma non posset

ep. cl. III, 145, 3). So wird das Gesetz für den, der es legitim gebraucht, zugleich adjutorium absolutionis (ep. cl. III, 145, 3) und regenerationis, alles in allem ein paedagogus (itaque lex paedagogus noster erat in Christo Jesu contr. Faust. 19, 7; ideo lex paedagogus vocatur etc. ep. cl. III, 145, 3). Das ganze Verhältnis von Gesetz und Gnade läßt sich daher zusammenfassen in den klassischen Satz Augustins: lex data ut gratia quaereretur, gratia data, ut lex impleretur (de sp. et litt. 34).

Im Zusammenhang nun mit dem so verstandenen Gesetz beschreibt uns Augustin die Bedeutung des timor servilis für das Zustandekommen der Bekehrung. Die Furcht eben ist die legitime Wirkung des Gesetzes resp. das Symptom, daß das Gesetz in dem Menschen seine legitime Wirkung erreicht hat. Das Gesetz jagt dem Menschen die Furcht ein (in praecepto legis, quo timor incutitur de nat. et gr. 1). Ja, es will sie einjagen. Gelänge ihm das nicht, so würde das ein Zeichen dafür sein, daß der Mensch noch keinen Grund zum Fürchten sieht, also noch in der Selbsttäuschung hinsichtlich seiner Rechtbeschaffenheit und Leistungsfähigkeit befangen ist. Darum kann Augustin mit Recht dasselbe von der Furcht aussagen, was er sonst vom Gesetz aussagt, daß sie nämlich ein Führer zur Gnade sei (in adjutorio gratiae Christi, ad quam solam utiliter legis velut paedagogi timor ducit de nat. et gr. 1) und überhaupt den timor gehennae, um den es sich ja handelt, einen timor legis nennen (ibid. und de nat. et gr. 67; de utilit. cred. 9).

Es muß hier wohl beachtet werden, daß der timor poenae, den das Gesetz erregt, insofern er als Motiv des Handelns und Unterlassens, also als Motiv zur Gesetzeserfüllung betrachtet wird, in keiner Weise ethisch qualifiziert. Als Begründer einer Sittlichkeit ist er gänzlich unbrauchbar. Als Antrieb zur Erfüllung des Gesetzes angesehen, ist er im Gegenteil ein unverkennbares Zeichen, daß sein Besitzer noch unter dem Gesetze steht und darum das Gesetz zu erfüllen unvermögend ist, das nur durch Liebe erfüllt werden kann (timor domini . . . . ille sub lege poenalis en. in 18 en. 1, 10; ex lege timemus deum — sed timentibus poenam absconditur

gratia. Sub quo timore etc. de sp. et litt. 52: aliud est esse in lege, aliud sub lege; qui est in lege, secundum legem agit; qui est sub lege, secundum legem agitur en. in ps. 1, 2; mandatum si fit timore poenae, non amore justitia, serviliter fit, non liberaliter et ideo non fit de sp. et litt. 26: nam qui timore poenae, non amore justitiae opus legis facit, profecto invitus facit en. in ps. 118, serm. 11, 1). Treibt das Gesetz also in dem Sünder nur eine solche Furcht hervor, die sich selbst als genügend zur Erfüllung des Gesetzes vorkommt, so ist diese Furcht sicherlich kein initium salutis. Nicht jede vom Gesetz bewirkte Straffurcht hat diese Bedeutung. Sondern nur die legitim erregte, d. h. die als Symptom des Schuld- und Unfähigkeitsbewußtseins erscheinende. Diese aber soll und kann in dem verwundeten Gewissen der Zunder werden, an dem sich die Sehnsucht nach dem Empfang der heilenden und freimachenden Gnade entzündet (sub quo timore anima laborans, quando concupiscentiam malam non vicerit, nec timor ille quasi custos severus abscesserit, per fidem confugit ad misericordiam dei, ut det quod jubet de sp. et litt. 52; de natur. et gr. 1). Nur auf diese Weise wird der timor servilis (gehennae) für das Gesetz Mittel den Sünder in die Arme der Gnade zu treiben, die von ihm in demselben Maße befreit, als sie zum freigewollten Tun des Guten befähigt. So fängt, recht verstanden, die Frömmigkeit mit der Furcht an[1]) und vollendet sich in der Liebe (quoniam pietas timore inchoatur, charitate perficitur de ver. rel. 33). Und die Buße beginnt mit dem timor judicii (. . . . compungar conscientia peccati, timore morbi, timore judicii en. in ps. 29 en. 1, 13 cf. de catech. rud. 5, 9).[2])

[1]) Stuckert (a. a. O.) hat diesen ganzen Zusammenhang der Furchtlehre Augustins mit der vom Gesetz ganz außer acht gelassen und sich vor allem auch deswegen um ein richtiges Verständnis der Entstehung der Buße bei Augustin gebracht.

[2]) Eine völlige Freiheit von dem timor servilis kann auch nach Augustin erst bei dem Vollkommenen eintreten (cum autem quisque pervenerit, fiet in eo quod dictum est: consummata dilectio foras mittit timorem, non enim timent jam amicum en. in ps. 5, 9). Nach dem Satz: tanto minor est timor, quanto propior patria quo tendimus kann das im Christenleben niemals eintreten. Vielmehr bleibt auch den procedentibus der timor judicii

II. Die Furchtlehre Gregors des Großen.

1. Die semipelagianische Fortbildung der Furchtlehre Augustins.[1])

Das was die Theologie Gregors im allgemeinen charakterisiert, nämlich die durchgehende theoretisch-formale und terminologische Abhängigkeit von dem Augustinischen Lehrtypus, mit der sich praktisch eine ebenso durchgehende sachliche Umbiegung der Sünden- und Gnadenlehre seines Meisters ins Semipelagianische und damit übereinstimmend eine starke Betonung der auch diesem noch anhaftenden vulgär-katholischen Elemente verbindet, das drückt nun auch seiner Furchtlehre ihren eigentümlichen Stempel auf. Während sich bei ihm, sobald es sich um die allgemeine dogmatische Behandlung dieser Lehre handelt, die Augustinischen Sätze fast gleichbedeutend wiederfinden, sehen wir ihn in der asketisch-praktischen Bewertung des Furchtmotivs das allerstärkste Gewicht auf jene positiv-qualifikatorische Bedeutung der Höllenfurcht legen, die bei Augustin zwar auch gelegentlich behauptet wird, aber gegenüber dem negativ-dispositorischen Wert des timor servilis in den Hintergrund tritt. So kommt es, daß Gregor die Furchtlehre Augustins in semipelagianisierter Gestalt der mittelalterlichen Theologie überliefert. Die Scholastik beruft sich neben Augustin in erster Linie auf ihn.

Wenden wir uns indessen zunächst den übereinstimmenden allgemeinen Sätzen zu. Sie sind ohne weiteres als von Augustin erborgt zu erkennen. Auch Gregor unterscheidet die beiden fundamentalen Furchtarten, den timor castus und servilis und beschreibt sie wie Augustin. (Sciendum quoniam

immer noch unentbehrlich („in timore tuo" quod magnum est praesidium procedentibus ad salutem en. in ps. 5, 9 cf. de div. quaest. 83. 36, 4). wiewohl seine grundlegende Wirksamkeit sich zunächst auf die incipientes erstreckt. Übrigens findet sich die Dreiteilung: incipientes, procedentes, perfecti, die später üblich ist (cf. Innocenz III. † 1216: Myster. missae 5, 21: de triplici malo) und auch bei Luther eine große Rolle spielt, schon bei Augustin.

[1]) Vgl. hierzu Joh. Cassianus Collat. 11, 12 u. 13; hist. coen. 4, 39.

sicut sunt duo timores ita etiam sunt duo servitutes. Est autem timor, poenam habens, quem perfecta charitas foras mittit. (1. Joh. 4, 18.) Et est timor domini sanctus permanens in saeculum saeculi (ps. 18), de quo etiam scriptum est: initium sapientia etc., et iterum: timentibus deum nihil deest (ps. 33). Ille igitur timor, qui a charitate excluditur, ad servum non manentem in domo pertinere videtur in 7. ps. poenit. 7, 18.)[1])

Das Motiv des timor sanctus ist der amor justitiae, das des timor servilis der timor poenae (regul. past. 3, 13; moral. XI, 41, 55). Dem sittlichen Ideal entspricht aber der timor sanctus (bona enim pro semetipsis amanda sunt et non poenis compellentibus exsequenda reg. past. 3, 13), den die charitas erzeugt (quem charitas gignit moral. XXXIV, 21, 40), der also an den Besitz der gerechtmachenden Gnade gebunden ist. Der timor servilis dagegen repräsentiert einen sittlich minderwertigen Standpunkt, insofern er es nur zu unfreien und äußerlich gut scheinenden Handlungen bringt, während die innere Neigung zum Sündigen bleibt und unter der Voraussetzung von Straflosigkeit auch äußerlich hervortreten würde (nam qui propterea bona facit quia tormentorum mala metuit, vult non esse quod metuat, ut audenter illicita committat. Unde luce clarius constat quod coram deo innocentia amittitur, ante cujus oculos desiderio peccatur reg. past. 3, 13; omnis enim qui bona opera agit pro timore, etsi in opere rectus est, in desiderio rectus non est; vellet enim non esse quod timeret, et bona opera non faceret cant. cant. 1, 17 cf. moral. VII, 33, 49; moral. XI, 41, 55).[2])

---

[1]) Diese Stelle nimmt deutlich Bezug auf Augustin: in Joann. Evang. c. 15 tr. 85, 3 (cf. S. 13f.). Nur daß Gregor statt timor castus timor sanctus sagt. Später tritt für die Attribute „castus“ und „sanctus“ gleichbedeutend „filialis“ und „amicabilis“ (Beda) ein.

[2]) Vgl. hierzu Augustins Aussprüche S. 16f. Auch das Beispiel Augustins von den beiden Ehefrauen findet sich bei Gregor variiert (Aliter enim timet conjugem uxor amans, aliter dominum ancilla peccans moral. XXXIV, 21, 40). Desgleichen Augustins Anschauung, daß Furcht und Liebe, wo es recht steht, auf denselben Gegenstand vereinigt werden (Sic ergo fuerat iste (primus angelus) conditus, quatenus . . . . autorem suum et amans metueret et metuens amaret ibid.).

Ein flüchtiger Blick auf diese Sätze zeigt schon, wie hier die Augustinische Furchtlehre [1]) nach ihren allgemeinsten Voraussetzungen, zum Teil sogar in Augustinischen Wendungen, reproduziert ist.

In obigen Aussprüchen wird übrigens der timor servilis als timor judicii gefaßt. Mit Augustin kennt aber auch Gregor den timor servilis als timor poenarum temporalium, in welcher Form er ihm als gänzlich verwerflich erscheint und denjenigen, die ihm verfallen sind, das ewige Gericht zuzieht (Qui temporalium damnorum metu justitiam deserunt, incident in aeterna mala . . . dum temporalia adversa pertimescunt districtioni se aeternae animadversionis objiciunt, de quibus per psalmistam dicitur: Illi trepidaverunt timore, ubi non erat timor moral. VII, 26, 32 cf. moral. VI. 28, 45; moral. XIV, 36, 44). Von solcher Furcht, die sich lediglich auf die gegenwärtige Strafe richtet, sagt Gregor, daß sie im Widerspruche stehe mit der Demut und der Aufgeblasenheit entstamme (cum enim ex peccato praesens poena metuitur et amissa dei facies non amatur, timor ex tumore est, non ex humilitate [2]) moral. IV, 27, 50 cf. moral. I, 9, 13).

Auch darin nun folgt Gregor dem Augustin, daß er den timor gehennae für den notwendigen Anfang der Bekehrung des Sünders erklärt. Während aber Augustin wenigstens in der Theorie die Möglichkeit des besseren Weges, der conversio libera, offen läßt, steht es dem Gregor von vornherein fest, daß sancta electorum ecclesia simplicitatis suae et rectitudinis vias timore inchoat, sed amore consummat (moral. I. 26, 37). Zuerst ergeht ihm der Ruf Gottes an die Sünder durch die Furcht (auditio igitur vocis dei prius in terrore fit moral. XXVII. 17, 33), um sich dann zur Süßigkeit zu wenden (postea vertatur in dulcedinem ibid.). Denn nicht von der Weisheit zur Furcht, sondern umgekehrt geht der Weg (constat procul dubio, quia a timore ad sapientiam as-

[1]) Der timor castus mit dem amor justitiae ist donum gratiae (ignorat itaque mens (servilis) gratiam libertatis, quam ligat servitus timoris reg. past. 3, 13).

[2]) Mit diesem Bonmot des Gregor haben sich die späteren Scholastiker auseinanderzusetzen bemüht.

cenditur, non autem a sapientia ad timorem reditur homil. II, 7, 7). Das procul dubio zeigt, wie sicher er seiner Sache ist. Diese Sicherheit aber schreibt sich daher, daß er diesen Gang für eine ordinatio dei hält (ordinatus quippe contemplationis ascensus est, si a timore incipiat in 1. reg. exp. 1, 8). Eben jene Betrachtung des Heilsweges, von der auch Augustin vermöge seiner vulgär-katholischen Traditionen nicht völlig losgekommen ist (cf. S. 33 f.), nämlich das Werden des Christenstandes unter dem Gesichtspunkt eines solchen Prozesses zu schauen, der in gerader Linie vom Schlechten zum Guten führt und in einer allmählichen Eingewöhnung und Einübung in das Bessere und Gute besteht, hat Gregor grundsätzlich angewandt. Aus der Furcht erwächst ihm die Frömmigkeit, aus dieser die scientia, daraus die fortitudo, daraus das consilium, daraus der intellectus und aus diesem endlich die sapientia (in mente etenim nostra primus ascensionis gradus est timor domini, secundus pietas, tertius scientia, quartus fortitudo, quintus consilium, sextus intellectus, septimus sapientia homil. II, 7, 7). So fängt der lange Weg zur Weisheit mit der Furcht an. Ja, sogar die jenseits dieser liegende Verachtung Gottes spielt in dem Bekehrungsprozeß bereits die Rolle der Anfangsstufe. Die Verachtung, damit wir Gott widerstehen, geht allmählich in die Furcht über, damit wir vor Gott fliehen, und diese wieder in die Liebe, damit wir Gott verbunden sind (quatenus et contemptus noster paulisper tranſeat in timorem, et timor tranſeat in charitatem, ut quia quaerenti nos deo per contemptum resistimus, per timorem fugimus, et contemptu quandoque et timore postposito solo ei amore jungamur. moral. XXII, 20, 48). Zwar denkt sich, wie der Anfang dieses Zitates zeigt,[1]) Gregor diesen Prozeß als durch die gratia infusa wenigstens auf seiner letzten Stufe, dem transitus von der Furcht zur Liebe, bewirkt, aber diese Mitwirkung der Gnade kann, ganz abgesehen davon, daß der Anfang des Prozesses dem Menschen selbst überlassen zu bleiben scheint, nicht über das im höchsten Maße

[1]) Cum plus ipsi quod timeamus agnoscimus, plus nobis de deo per internam gratiam infunditur quod amemus.

Bedenkliche dieser Anschauung hinwegtäuschen. Denn der Übergang von dem absolut Schlechten zum relativ Besseren und schließlich zum wirklich Guten vollzieht sich hier, wie das transire und paulisper zur Genüge anzeigt, ohne Bruch in gerader Linie. Das eine geht über in das andere. Und das ist der pelagianische Sauerteig.

Freilich, wie ein solcher allmählicher Übergang vom Schlechten zum Guten mittels der Furcht psychologisch möglich sei, das hat Gregor nicht zu zeigen vermocht. Die Versuche, die er dazu macht, geben keine deutliche Vorstellung von der Sache. Sie decken vielmehr, nicht ohne daß das dem Gregor selber zum Bewußtsein käme, nur die unüberbrückbare Kluft zwischen timor und amor auf.

Wenn Gregor sagt: .... sancta electorum ecclesia simplicitatis suae et rectitudinis vias timore inchoat, sed charitate consummat. Cui tunc est funditus a malo recedere, cum ex amore dei coeperit jam nolle peccare. Cum vero adhuc timore bona agit, a malo penitus non recessit, quia eo ipso peccat, quo peccare vellet, si inulte potuisset. Recte ergo cum timere deum Job dicitur, recedere etiam a malo perhibetur, quia dum metum charitas sequitur, ea quae mente reliquitur etiam per cogitationis propositum culpa calcatur. Et quia ex timore unumquodque vitium premitur, ex charitate autem virtutes oriuntur etc. (moral. I, 26, 37), so ist in diesen Worten zwar behauptet, daß im Prozesse der Bekehrung die Furcht beginne, die Liebe folge, und allenfalls, daß bei dem Übergang von der Furcht zur Liebe auch die Schuld getilgt werde; aber wie sich nun eigentlich der schwierige Übergang vollzieht, das bleibt im Dunkeln. Der Gegensatz zwischen dem timor poenae, der a malo penitus non recedit und der charitas, die funditus a malo recedit bleibt bestehen.[1]) Und wenn es an einer anderen Stelle heißt: Admonendi sunt, ut si malis veraciter carere desiderant, aeterna supplicia perhorrescant neque in hoc suppliciorum timore remaneant, sed amoris gratiam nutrimento charitatis excrescant (reg.

[1]) Man vergleiche hierzu die an derselben Kalamität leidenden Aussprüche über den Alten und Neuen Bund (Moral. XI, 41, 55).

past. 3, 13), so werden die admonendi damit vor ein unlösbares Problem gestellt und mit einer unerfüllbaren Aufgabe belastet.[1])

Es bleibt dem Gregor also, um die Kluft zwischen dem Anfang der Bekehrung im timor judicii und ihrem Fortschritt zum amor justitiae zu überbrücken, kein anderes Mittel als die ratio ultima, die magisch wirkende Gnade, vor deren geheimnisvollen Einflüssen alle psychologischen Fragen verstummen müssen.

Und so freilich will er, wie bereits bemerkt, den Prozeß verstanden wissen, daß derselbe von Anfang bis zu Ende durch die Gnade bewirkt resp. mitbewirkt wird. Und zwar wird der timor judicii selbst bisweilen als Gnadenwirkung angesehen (ex divino munere cor justi molliri[2]) dicitur, quia superni judicii timore penetratur .... virtutem[3]) ergo suae formidinis non sibi sed auctori tribuit, qui ait: deus mollivit cor meum etc. moral XVI, 41, 51 cf. moral XXIX, 3, 5; in 1. reg. exp. 1, 8), während der Vollzug des Überganges vom timor zum amor justitiae erst recht der Gnade zugeschrieben wird (neque in hoc suppliciorum timore remaneant, sed amoris gratiam excrescant reg. past. 3. 13; cum plus ipsi quod timeamus agnoscimus, plus nobis de deo per internam gratiam infunditur, quod amemus moral. XXII, 20, 48). So also will Gregor den Prozeß verstanden wissen, daß die Gnade zunächst

[1]) An einer Stelle spricht Gregor den Gedanken aus, daß die Furcht eine praeordinata purgatio mentis sei, durch die der Fürchtende immer größere Einsicht in das himmlische Licht verdiene (ordinatus quippe contemplationis ascensus est, si a timore incipiat. Timor autem ipse, quid est aliud quam electae mentis ad divinam gloriam speculandam transeuntis praeordinata purgatio? Eo enim purius divinae lucis radios intueri merebatur, quo validiori timore dejecta visioni majestatis intime purgatior in 1. reg. exp. 1, 8). Hier handelt es sich zwar um einen mystischen Vorgang. Nichtsdestoweniger tritt die semipelagianische Grundanschauung deutlich genug zutage.

[2]) Die Mignesche Ausgabe hat den sinnentstellenden Druckfehler moliri statt molliri.

[3]) Die hier geübte Betrachtung des timor judicii als virtus wird später von der Scholastik ex professo fortgesetzt, ebenso wie die augustinische als donum.

den timor judicii in dem Sünder hervorruft, dann aber allmählich in den timor castus resp. amor justitiae umwandelt. Mit dieser Betrachtung des Sachverhaltes aber ist das für die Scholastik so verhängnisvolle Prinzip, daß die Bekehrung einen allmählichen Aufstieg vom Äußerlichen zum Innerlichen, von der Selbstliebe zur Gottesliebe darstelle, keineswegs aufgehoben. Vielmehr tritt trotz der Betonung der Wirksamkeit der Gnade das Semipelagianische darin hervor, daß die Gnade zunächst mit den natürlichen Fähigkeiten des Menschen paktiert und aus ihnen etwas macht. Es ist ja auch die menschliche Kooperation zwischen den Zeilen zu lesen (vgl. die beiden letzten Zitate).

Hat nun Gregor, nicht zum Vorteil für die spätere Entwicklung der Theologie, auf diese Weise in der Beschreibung der Nützlichkeit des timor judicii vorzugsweise an die vulgärkatholische Betrachtung Augustins angeknüpft und diese fortgebildet, so fehlt es doch auch bei ihm nicht gänzlich an Verständnis für die bei Augustin vorherrschende Wertung des Furchtmotivs als causa dispositoria für den Empfang der Rechtfertigung in dem früher beschriebenen negativen Sinne. Diese Betrachtung des Bekehrungsprozesses steht ja dadurch im Gegensatz gegen die soeben beschriebene, daß sie nicht eine positiv und allmählich sich vollziehende Veredlung der von Hause aus fleischlichen und selbstischen Motive, sondern eine durch inneren Bruch mit sich selbst eingeleitete Sinnesänderung des Sünders durch die hinzukommende Gnade annimmt. In einigen wenigen Stellen schwingt sich Gregor zu diesem Standpunkt auf. Er sagt, daß die Furcht vor dem Gericht das Herz erschüttern müsse (initium sapentiae timor domini, quia tunc penetrare cor inchoat, cum hoc extremi judicii pavore perturbat moral. XIX, 8, 14), wenn es zu einem Anfang der Bekehrung kommen solle; daß Gott das Herz zuerst durch Furcht zerschlage, um es danach durch Trost zu erquicken (qui ante nos districti judicii timore castigat, ut jam castigatos supernae dulcedinis consolatione reficiat moral. XXVII, 17, 33); daß der Sünder durch solche Furcht zur Selbsterkenntnis veranlaßt (ex qua re agitur, ut ad cognitionem sui anima subtilius revocetur moral. XVI, 28, 35

cf. moral. XXIX, 34) und infolgedessen bewogen werde, seine Zuflucht zur Gnade zu nehmen (vir enim sanctus, quia humani generis redemptorem venire mitem conspicit, non metum ad dominum, sed affectum ad patrem sumit, et timorem despicit, quia per adoptionis gratiam ad amorem surgit moral. IX, 40, 63.) Doch treten solche dem Evangelium gemäßere Aussagen Gregors hinter der vorhin beschriebenen Betrachtungsweise sehr zurück.

In einem Punkte freilich scheint es, — und das ist für die spätere Theologie nicht ohne Folgen geblieben — daß er ausdrücklich von einer Buße redet, die aus der Liebe erwächst. Zwei Arten der Buße unterscheidet er, die compunctio formidinis und die compunctio dilectionis. Aber nicht so, als ob die compunctio dilectionis etwa auch die anfängliche sein könnte. Das ist schon durch den vorhin erwähnten ordo ascensionis ausgeschlossen. Die Anfangsbuße ist unter allen Umständen und für alle die compunctio formidinis. (Principaliter vero compunctionis duo sunt genera, quia deum sitiens anima prius timore compungitur, post amore. Prius enim sese in lacrymis afficit, quia deum malorum suorum recolit, pro his perpeti aeterna supplicia pertimescit. dial. 3, 34 cf. epist. 7, 26). In ganz eigentümlicher Weise wird dabei der Übergang von der compunctio formidinis zu der compunctio dilectionis geschildert. In dem Augenblick nämlich, wo die Furcht durch lange Angst und Trauer sich selbst verzehrt hat, wird in dem Büßenden eine gewisse „securitas de praesumptione[1]) veniae“ geboren. (At vero cum longa mocroris anxietudine fuerit formido consumpta, quaedam jam de praesumptione veniae securitas nascitur ibid.) Diese Präsumption aber bewirkt, daß sein Gemüt in Liebe zu den himmlischen Freuden entbrennt (et in amore coelestium gaudiorum animus in-

[1]) Der namentlich bei Gregor häufig begegnende Begriff der „praesumptio“ ist echt katholisch. Er läßt sich nur durch einen Satz etwa wiedergeben. Weit entfernt von dem evangelischen Begriff der fiducia bezeichnet er vielmehr, daß der zu seiner Bekehrung tätige Sünder, im Hinblick auf seine Bußleistungen und Zerknirschungen, den Augenblick für gekommen hält, wo er etwa annehmen darf, daß die zum Empfang der venia nötigen Voraussetzungen in ihm vorhanden sind.

flammatus ibid.). Und während er vorher aus Furcht vor der ewigen Strafe Tränen vergoß, beginnt er nun sein Entferntsein vom Reiche Gottes bitterlich zu beweinen (et qui prius flebat, ne duceretur ad supplicium, postmodum amarissime flere incipit, quia differtur a regno ibid.). Das Motiv seiner Buße ist nun nicht mehr der timor judicii, sondern der timor sanctus und amor justitiae. Und so also geschieht es, daß die Furchtbuße das Gemüt in die Liebesbuße hineinzieht (sicque fit, ut compunctio formidinis trahat animum in compunctionem dilectionis ibid.).

Dieser Prozeß ist echt katholisch vorgestellt. Die sich selbst verzehrende Höllenfurcht gebiert eine gewisse Zuversichtlichkeit und diese wieder entflammt das Herz zur Liebe des Himmels. Der satisfaktorische und meritorische Charakter der Furchtleistung spricht dabei mit. Denn er bewirkt doch die Zuversichtlichkeit. Das ist es, was sie charakterisiert, was zur Liebe ermutigt. Das Pelagianische der Grundanschauung tritt hier deutlich genug hervor und kann durch alle Versicherungen, daß die Gnade bei jenem Prozeß im Spiele sei, nicht beseitigt werden. Und doch ist ein gewisser Fortschritt damit gegeben, daß das Ideal der Buße, die compunctio dilectionis ausdrücklich eingeführt wird.

2. Die Erweiterung der Bedeutung des timor judicii.

Abgesehen nun von den bisher betrachteten Anschauungen Gregors über den Wert der Gerichtsfurcht, die sich alle mehr oder weniger als eine Weiterbildung des vulgär-katholischen Elementes bei Augustin darstellen, begegnet nun bei Gregor eine ihm eigentümliche Ausprägung der Furchtlehre, die sowohl für seine ganze Lehrhaltung charakteristisch, als auch für die spätere Theologie von größter Bedeutung geworden ist.

Handelte es sich bisher um die Wirksamkeit des timor judicii zur Erneuerung des Sünders, so gewinnt dieser nun für Gregor auch eine schuldtilgende — eben jene satisfaktorische und meritorische Bedeutung, die am Schlusse des vorigen Teils bereits angedeutet ist. Dies aber hängt zu-

sammen mit der Anschauung Gregors von der Buße überhaupt. Gregor kennt eine condigna poenitentia, eine digna satisfactio und eine mundatio per poenitentiam (epist. 9, 52). Er spricht den Satz aus, daß die amaritudo praesentis poenitentiae extinguit supplicia sequentis irae (moral. IX, 45, 68). Die amaritudo poenitentiae aber äußert sich in der lebhaften Furcht vor dem Gericht. Zwei Fittiche gibt es, die den Menschen in seinen begangenen Sünden vor Gott decken, den timor und die poenitentia (duo autem pennae tegunt corpora, quando eorum mala praeterita a conspectu aeterni judicis timor et poenitentia abscondunt homil. 1, 4, 5; ut ea, in quibus peccavimus, non desinamus caute cogitare et reatum nostrum cotidie per timorem et poenitentiam plangere. Duas enim alas superius, quibus corpus velatur, timorem et poenitentiam diximus homil. I, 7, 22). Furcht und Buße — als Hendiadyoin gedacht — verbergen die Schuld (mala praeterita .... timor et poenitentia abscondunt homil. I, 4, 5; mala, quae egimus, abscondunt a judicio timor et poenitentia homil. I, 7, 22 culpam poenitendo percutimus et maculas sordium fletibus lavamus moral. IV, 36, 71, cf. moral. VIII, 34, 57; moral. XXVIII, 19, 43). Unter diesem Gesichtspunkt ermahnt Gregor immer wieder, unaufhörlich in der Gerichtsfurcht seine Schuld zu bedenken und in der Bitterkeit des Herzens zu erwägen (moral. V, 30, 53; VI, 31, 49; VI, 33, 45; VIII, 22, 38; X, 14, 25; XXI. 22, 35; homil. in Ez. I, 7, 20).

Dazu aber gesellt sich ein weiteres Interesse, um deswillen die beständige Gerichtsfurcht dem Gregor als notwendig erscheint. Gregor ist der Apostel der Heilsungewißheit wie kein anderer katholischer Kirchenlehrer. Und zwar nicht allein, ja nicht einmal in erster Linie unter dem augustinischen Gesichtspunkt, daß niemand wisse, ob er zu den Erwählten gehöre und ausharren werde bis ans Ende. Gewiß es tritt bei ihm gelegentlich auch diese Seite der Sache hervor (vae miseris nobis, qui de electione nostra nullum adhuc dei vocem cognovimus moral. XXIX, 18, 34). Aber weit energischer machen sich bei ihm zwei andere Ursachen der Heilsungewißheit geltend. Die erste ist eine subjektive, der aus Luthers Kämpfen dem evangelischen Christen so wohl-

bekannte Zweifel: Wer kann wissen, wann er genuggetan und ob er eine genügende Reue zur Vergebung in sich erregt hat? Wer kann wissen, ob er seine begangenen Sünden genugsam beweint hat, und ob nicht das Maß seiner Sünden über das seiner Buße hinausgeht? (sed an commissa digne defleverit, nescit; ac ne culpae immanitas modum poenitentiae transeat moral. IV, 36, 71). Gregor empfindet den Konflikt in seiner ganzen Furchtbarkeit, der daraus erwächst, daß zur Vergebung eine genügende Reue erforderlich ist, ohne daß die Möglichkeit, die Genugsamkeit der Reue zu konstatieren, gegeben wäre. Aber er hält ihn für gottgewollt und notwendig, um den Menschen in beständiger Furcht der Heilsungewißheit zu erhalten.

Mit diesem subjektiven Grund der beständigen Furcht verbindet und vermischt sich ein weiterer objektiver d. h. in Gott liegender. Es ist die absolute Verborgenheit und Unergründlichkeit des richterlichen Maßstabes, den Gott jetzt und auch dereinst im Gericht zur Anwendung bringt. Es sind die judicia occulta, vor denen auch der Heilige unaufhörlich zittern muß (vir igitur sanctus sub occulta judicia trepidans moral. IX, 35, 55). Denn niemand kennt das geheime Maß, nachdem Gott Schuld und Verdienst gegeneinander abwägen wird (quia justus judex veniens quid de perpetratis reputet, quid relaxet, ignorat moral. IV, 36, 71). Daß das zukünftige Gericht ein streng gerechtes sein wird, steht dem Gregor fest. Aber niemand eben kennt die verborgenen Grundsätze dieser Gerechtigkeit.[1]) Ja, auch die vollkommene Bekehrung verbürgt deshalb keine Heilsgewißheit (jam perfecte se convertit; sed adhuc se perfecte in securitatem non erigit ibid.). So werden die Gerechten auch niemals ihrer correptio froh, sondern im Gegenteil, diese beunruhigt sie, weil sie fürchten müssen, daß ihre Leiden nicht fromme und heilsame Züchtigung, sondern gerechte Strafen sind (moral. V,

[1]) Christus erscheint für diese Betrachtung in erster Linie als Richter, so wie ihn Luther in Erfurt empfand. Wie er dann an die Stelle des Richters den Erlöser zu setzen lernte, da ward ihm auch klar, daß an die Stelle der verborgenen, die offenbare Gerechtigkeit Gottes zu treten habe.

10, 16). Muß der Christ doch, wie angeblich selbst Paulus, auch nachdem er berufen ist, fortdauernd seine Wiederverwerfung fürchten (vide Paulum ex illa persecutionis saevitia ad gratiam apostolatus vocatum, et tamen sic inter judicia occulta formidat, ut reprobari se, etiam postquam vocatus est, timeat moral. XXIX, 18, 33). Desgleichen läßt sich aus irgend welchen gegenwärtigen Gnadenerweisungen Gottes kein sicherer Schluß auf seine Huld ziehen. Denn Gottes Dispositionen über uns sind so dunkel, daß Zorn und Gnade, Annahme und Verwerfung in seinen Erweisungen gegen uns nicht unterschieden werden können, daß oft Zorn ist, was Gnade scheint, und umgekehrt (potestas quippe divinae irae nostra non potest mente comprehendi, quia ejus dispensatio obscuris super nos dispositionibus saepe, unde aestimatur deserere, inde nos recipit, et unde nos recipere creditur, inde derelinquit, ut plerumque hoc fiat gratia, quod ira dicitur etc. moral. V, 10, 16). Darum müssen auch die Heiligen, sobald sie äußerlich gesegnet werden, stets mit furchtsamem Mißtrauen zweifeln, ob nicht Gott unter dem Schein äußerlicher Gnadenerweisungen sich innerlich von ihnen zurückziehe, weil er geheime Sünden an ihnen wahrnimmt (quia ergo inter divina judicia gravi incertitudinis suae caligine humana mens premitur, sancti viri, cum sibi suppetere prospera hujus mundi conspiciunt, pavida suspectione turbantur. Timent enim, ne hic laborum suorum fructus recipiant, timent, ne quod divina justitia latens in eis vulnus aspiciat et exterioribus eos muneribus cumulans ab intimis repellat. moral. V, 1, 1). Sie müssen also in der Tat fürchten, daß ihr irdisches Glück nur die Abfindungssumme für ihre Leistungen bedeute. Und so nun müssen sie alles, was sie tun und treiben, mit geheimer Furcht betrachten, ob es auch gut sei (omne enim quod agunt metuant moral. VIII, 16, 32), denn vor dem „subtile atque incomprehensibile examen terribilis judicis“ wird gut böse und Lohn Strafe (moral. III, 13, 24). Auch wirklich gute Werke unterliegen der Furcht (ipsa in nobis etiam bene gesta timeamus moral. IX, 34, 52). Immer bleibt die Ungewißheit über den zu erwartenden Lohn (incertus esse de praemiis (IX, 35, 55). Und wenn einmal das Herz seines

Heils froh werden will, so vernichtet alsbald die Furcht diese Freude (ecce exsultat animus, cum advocati nostri potentiam audimus. Sed exsultationem nostram iterum remordet timor homil. in Ez. I, 7, 24). Immer wieder muß der Gerechte deshalb zur Furcht vor dem geheimen Gericht zurückkehren, denn je mehr er auf jede Gewißheit verzichten lernt, desto besser steht es um seine Zukunft (semper etenim justi viri ad cordis secretarium redeunt, vim occultae districtionis intuentur . . . . ut eo magis quandoque securi sint, quo hic quamdiu viverent securi esse noluerunt moral. XVI, 39, 50). So stellt das Christenleben normalerweise ein fortdauerndes Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung dar (inter spem ac formidinem [1]) sollicita (mens) trepidat moral. IV, 36, 71; in peccatoris itaque pectore incessanter debet spes et formido conjungi moral. XXXIII, 12, 24). Freilich soll ja durch die Furcht Hoffnung und Zutrauen nicht ausgeschlossen sein (viri sancti ita incerti sunt, ut confidant, atque ita confidunt, ut tamen ex securitate non torpeant moral. 35, 55), wohl aber gedämpft werden. Denn Heilsgewißheit ist für dieses Leben grundsätzlich verwehrt und jenem Leben ausschließlich vorbehalten (habere igitur in hac vita non debet securitatem . . . . In pauco ergo hujus vitae tempore necesse est, ut tremor teneat, quatenus per securitatem sine fine postmodum exsultet epist. 7, 35).[2]) Dieses Leben soll unter dem Zeichen der Furcht stehen. Und nur in dem Maße als dies der Fall ist, gelingt es nun doch wieder einigermaßen seines Heils sicher zu werden (sciendum vero est, quia ex poena poenitentiae, quam sibi mens irrogat, aliquatenus securitatem percipit atque ad interrogationem superni judicii fidentius exsurgit moral. IX, 43, 66; quamvis enim securitati

[1]) Es ist übrigens charakteristisch, daß Gregor statt timor und metus mit Vorliebe den stärkeren Ausdruck formido gebraucht, von dem Cicero sagt, er bezeichne den metus permanens (Fin. IV, 8).

[2]) Der Ausdruck „securitas" kann zwar auch das bezeichnen, was wir Evangelischen als „fleischliche Sicherheit" (1. Kor. 10, 12) verstehen, umfaßt aber auch die evangelische Heilsgewißheit, die eben für den katholischen Standpunkt gleichbedeutend mit fleischlicher Sicherheit ist. Zuweilen braucht Gregor auch das Wort: certitudo.

timor semper longe videtur abesse, nobis tamen nihil est securius quam sub spe semper timere .... Ante districti enim ac pii judicis oculos quanto de se sub spe humilius trepidat, tanto in illo robustior stat moral. XXX, 27, 83; at vero cum longa moeroris anxietudine fuerit formido consumpta, quaedam jam de praesumptione veniae securitas nascitur dialog. 3, 34). Es ergibt sich also der Zirkel, daß während gerade die Furcht vor der Unsicherheit des Gerichtes die Heilsgewißheit ausschließt, eben diese Furcht, als schuldtilgende und verdienstliche Leistung, der Grund einer relativen („aliquatenus securitatem percipit" „quaedam .... veniae securitas nascitur") Sicherheit wird.[1]) Aus diesem Grunde wird die Gerichtsfurcht den Gläubigen immer wieder auf das eindringlichste eingeschärft (moral. III, 13, 24; IV, 19, 35; V, 1, 1; V, 7, 12; VIII, 16, 32; VIII, 34, 57; IX, 19, 30; IX, 43, 66; X, 14, 25; X, 15, 30; XVI, 27, 34; XVI, 39, 50; XXI, 5, 10; XXI, 22, 35; XXV, 8, 20; XXVIII, 19, 43; XIX, 18, 33f.; XXX, 27, 83; homil. I, 4, 5; I, 7, 22; dial. 4, 46; epist. 7, 35).

Rückblickend und zusammenfassend müssen wir die Furchtlehre Gregors, wiewohl sie auf Augustinischen Elementen ihren Grundlagen nach aufgebaut ist, doch als eine entschiedene Rückbildung bezeichnen. Die Energie der Betonung der religiös-sittlichen Minderwertigkeit des timor servilis und der Notwendigkeit seiner Überwindung durch die charitas läßt bei Gregor erheblich nach, und an die Stelle der von Augustin in den Vordergrund gerückten negativ-dispositorischen Bedeutung der Gerichtsfurcht für die Rechtfertigung, tritt die Behauptung ihres für das gesamte Christenleben bleibenden Wertes in einem positiv-qualifikatorischen Sinne, demgemäß diese Furcht unentbehrlich ist 1. als Anfang der Bekehrung, insofern sie mit Hilfe der Gnade zum

[1]) Gregor kennt freilich auch das Gebet: „Percussionis duritatem remove a me, formidinis pondus tolle, sed irradiente gratia dilectionis spiritum securitatis infunde" (moral. XI, 41, 55), aber gerade diese Worte zeigen, daß das Maß von Heilsgewißheit, das dem katholischen Christen möglich ist, auf ein besonderes donum der gratia infusionis zurückgeführt werden muß.

amor justitiae fortgebildet wird, 2. als satisfaktorisch-meritorische Leistung zur Tilgung der Schuld und endlich 3. als notwendige Äußerung und bleibender Wächter der Heilsungewißheit und damit als relative Garantie des Heilsbesitzes.

Von welcher Bedeutung aber diese echt semipelagianische Auffassung für die spätere Theologie geworden ist, läßt sich im voraus ermessen. Es kann dreist gesagt werden, daß nicht Augustin sondern Gregor der mittelalterlichen Furchtlehre ihren Stempel aufgedrückt hat.

III. Die Furchtlehre der älteren Scholastik.

Anselm und Abälard.

1. Anselms Furchtlehre.

Es ist nicht verwunderlich, daß gerade die beiden führenden Geister,[1]) die uns zu Beginn der Scholastik entgegentreten,

[1]) Zwischen Gregor und der älteren Scholastik würde noch Beda Venerabilis († 735) zu erwähnen sein, der von den Scholastikern bei der Furchtlehre gelegentlich zitiert wird. Jedoch erweisen sich die wenigen Sätze, die sich bei Beda über die Furcht finden, als vielfach beinahe wörtliche Reproduktionen Augustinischer resp. Gregorianischer Aussprüche. Wir begnügen uns deshalb damit, diese Sätze mit einigen erläuternden, ihre geringen Abweichungen konstatierenden Bemerkungen hier anmerkungsweise zu zitieren. Wesentlich augustinisch sind folgende: Duo sunt timores, primus servilis, qui principium scientiae vel sapientiae dicitur, secundus amicabilis, qui perfectionem sapientiae comitatur. Timor servilis principium est sapientiae, quia quisquis post errorem delictorum sapere incipit, primo timore corripitur, ne ad tormenta ducatur. Sed hunc timorem perfecta charitas foras mittit. Succedit autem timor domini sanctus permanens in saeculum saeculi, quem non excludit sed auget charitas. Ipse est, quo timet filius bonus, ne vel in modico oculos amantissimi patris offendat. Nam inchoativo timore servilis adhuc animus metuit, ne ab irato domino poenis subigatur. Uterque autem timor in futura vita cessabit, charitas vero nunquam excidet (sup. parab. 1, 1) (hierzu ist zweierlei zu bemerken, einmal daß Beda hier den terminus timor amicabilis für den timor castus resp. sanctus einführt (cf. S. 44 Anm. 1), was die Scholastiker zu rechtfertigen pflegen, ohne daß es einer Rechtfertigung bedürfte; sodann daß er — und das wäre freilich etwas Sachliches — am Schlusse seines Satzes auch vom timor sanctus sagt: cessabit in futura vita. Dies wird später von den

jeder in seiner Weise, die Furchtlehre fortgebildet haben, Anselm in mehr formaler, Abälard in mehr sachlicher Beziehung; und es ist, wenn man die kirchliche Stellung beider ins Auge faßt, noch weniger verwunderlich, daß die folgende Theologie im wesentlichen an Anselms Weiterbildung anknüpft, diejenige Abälards aber abgelehnt resp. ignoriert hat.

Im allgemeinen freilich zeigt die Furchtlehre Anselms im Zusammenhange der sie bestimmenden Lehrpunkte vom Gesetz, von der Gnade und von der Buße Augustinische bzw. Gregorianische Züge. Er wiederholt die Augustinischen Sätze vom timor castus „ne dimittatur gratia beneficii", „ne gratiam, per quam in ea (anima) factum est, ut eam non peccare delectet" „timens ne deus eam deserat, etiamsi nullis cruciatibus puniat", „ne gratiam, quam accepisti, perdas", „hic timor castus est nec eum dejicit charitas, sed asciscit (in ep. ad Rom. 11 cf. August. de gr. N. T. ad Hon. lib. seu ep. 111, 53) und „qui sine timore est, non poterit justificari" (enarr. in Matth. 17 cf. August. de ver. rel. 33); desgleichen die vom timor servilis „quem charitas expellit", „illo enim timetur, ne incidatur in tormentum supplicii „timor virtatum custos" (ibid.). Ebenso führt ihn seine im wesentlichen an Augustin orientierte Auffassung vom Gesetz und seiner Bedeutung (in ep. ad Gal. 3; in 2. ep. ad Corinth. 3; ad Rom. 6) zu der Augustin verwandten Anschauung, daß das Gesetz im Alten

---

Scholastikern so zurechtgestellt, daß der timor sanctus zwar, insofern er timor offensionis dei, nicht aber sofern er timor reverentiae dei sei, im zukünftigen Leben aufhören werde). „Qui autem timet, non est in perfecta charitate. Quia nimirum timor poenam habet, quomodo sectio medici poenam habet, quamvis sicut sectionem medici salus optata, ita timorem charitas desiderata subsequatur. Nec putari debet, his beati Joannis sermonibus esse contrarium quod psalmista dicit: Timor domini sanctus permanens in saeculum saeculi. Duo namque sunt timores: unus quo timent homines deum, ne mittantur in gehennam; ipse est timor ille, qui introducit charitatem, sed sic venit ut exeat etc." — wie bei Augustin in ep. Joann. c. 4 tr. 9, 4 — (in 1. ep. Joann. 4). „Torquet cor conscientia peccatorum, quod nondum facta est justificatio etc." (ibid. cf. Augustin: in ep. Joann. c. 4 tract. 9, 4).

Gregorianisch endlich klingt folgender Satz: „Sed perfecta charitas foras mittit timorem." Illum sc. timorem, de quo dicitur: initium sapientiae timor domini (ps. 110). Quo timet quisque incipiens opera justitiae, ne veniat districtus judex et se minus castigatum inveniens damnet ibid.).

Bunde gegeben sei „ut vel timore cessarent transgredi et paulatim erudirentur ad hoc, ut bona ex amore facerent (in ep. ad Gal. 3). „Illi autem qui timore poenae legem ipsam carnaliter observabant et redemptionem humani generis expectabant ac de adventu redemptoris qualemcunque fidem habebant . . . . per eundem redemptorem salvati sunt, etsi non habebant magnitudinem sublimioris gloriae, quam assecuti sunt prophetae.

Hingegen zeigt seine Lehre von der Buße und der Bedeutung des timor servilis für diese einen mehr Gregorianischen Charakter. Er betont stark das poenitentiam agere neben dem poenitere (en. in Matth. 2), die Unzulänglichkeit der bloßen Gesinnungsbuße und die Notwendigkeit der Satisfaktion (in 2. ep. ad Corinth. 12; en. in Matth. 2), wobei dann dem timor, als dem dolor poenitentiae und sacrificium contriti cordis von selbst eine satisfaktorische und meritorische Rolle zufällt (in 2. ep. ad Corinth. 12 cf. in ep. ad Hebr. 11).

Während sich jedoch alle diese Sätze in den bisherigen Geleisen bewegen, findet sich in den Enarrationen in Matth. (5) eine Stelle, die über die bisherige Entwicklung der Furchtlehre wenigstens formell hinausführt. Hier führt Anselm an Stelle der bisherigen Zweiteilung (resp. Dreiteilung) der Furchtarten (timor servilis und castus resp. timor poenarum temporalium, timor judicii, timor sanctus) eine freilich sachlich längst vorbereitete Vierteilung ein, und legt damit den Grund zu dem Schema, unter dem die gesamte Scholastik von dem Lombarden an die Furchtlehre behandelt hat.

Zwei irdische und zwei göttliche Furchtarten gibt es. „Unus est, quando homines timemus, ne nobis nostra auferant et ideo peccamus; vel quotiescunque propter aliquem timorem peccamus, ne viles simus, ne derideamur, sicut quando sectatores efficimur, quod prohibet deus dicens: Nolite timere eos, qui corpus occidant et ipse vocatur humanus timor.“ Der Sache nach kennt bereits Augustin diesen timor poenarum temporalium, wiewohl er ihn dem timor servilis formell unterordnet und vollständiger beschreibt, indem er ihn nicht bloß als Motiv zum Sündigen, sondern auch zur Unterlassung von äußerlichen Sünden faßt. Die zweite Furchtart ist dann bei

Anselm der timor servilis. „Et est alius timor, qui vocatur servilis, quando poenam timemus, et ideo non peccamus, et tamen voluntatem peccandi non amittimus. Sic Judei pro sola formidine a malo abstinebant, nec aliquam dilectionem in bono faciendo habebant nec deum diligebant.“ Bei dieser Formulierung vermißt man die nähere Bestimmung des Furchtobjektes, der gefürchteten Strafe. Die Bezugnahme auf die Juden legt zwar die Vermutung nahe, daß die bezielte poena in zeitlichen Übeln bestehe, womit dann der wesentliche Unterschied von dem timor humanus verwischt würde. Aber auch bei dem timor gehennae ist ja — nach Augustin — die Beibehaltung des Willens zum Sündigen zu konstatieren. Es bleibt daher bei Anselm der Begriff des timor servilis schwankend, insofern er das Motiv des timor humanus mit in sich zu fassen scheint.

Von diesen beiden Furchtarten nun heißt es — und das bestätigt die Vermutung, daß es sich bei dem timor servilis im wesentlichen, wie bei dem timor humanus, um zeitliche Übel handelt — daß sie zum Heile nichts nützen, sondern nur schaden (hi duo timores nihil faciunt ad salutem, sed nocent.

Alsdann folgen die beiden göttlichen Furchtarten (sunt alii duo). „Unus est, quando deum timemus propter gehennam et ideo a malo abstinemus, sed tamen cum dilectione boni est et sine voluntate peccandi, et ideo deum diligere incipimus. Hunc timorem jubet dominus, cum dicit: Potius timete illum, qui habet potestatem corpus et animum mittere in gehennam ignis. De hoc timore dicitur: initium sapientiae timor domini. Tunc enim deum timemus cum eum per timorem diligimus. Tunc tantum poenam timemus, cum deum non diligimus et tamen a malo propter poenam abstinemus. Iste tertius timor est imperfectorum et tamen salvandorum, quamvis non habeat perfectam charitatem.[1]) Hier wird also zwischen der timor servilis, jener Straffurcht, bei der der

[1]) Der timor sanctus wird dann als vierte Furchtart unter Hinweis auf die bona uxor Augustins geradeso wie sonst als timor offensionis (reverentiae) geschildert.

Wille zum Sündigen fortbesteht, und den timor sanctus ein timor eingeschoben, der zwar Gott auch nur um der Hölle willen fürchtet und nur um deswillen von der Sünde absteht, aber doch zugleich schon die Liebe zum Guten und zu Gott wenigstens anfangsmäßig und prinzipiell ein- und den Willen zum Sündigen ausschließt. Der timor gehennae hat also den ihm bisher anhaftenden Makel, daß er vom Willen zur Sünde begleitet werde, bereits abgestreift und vom timor sanctus einen Teil seines Privilegs abgetreten erhalten. Ein Mittelding zwischen timor servilis und sanctus, zwischen Gut und Böse ist damit geschaffen. Durch Zusammenschweißung zweier heterogener Motive ist jenes künstliche Gebilde des timor initialis hergestellt, in dem dann die Scholastik ihre semipelagianische Vorstellung des Christwerdens sanktioniert hat.

Diese Akquisition ist aber ein durchaus verständliches Resultat der vulgär-katholischen Tendenz, die sich schon durch die Furchtlehre Augustins zieht und seit Gregor sich mehr und mehr kristallisiert hat. Die Entwicklung verläuft ja so, daß der timor servilis (gehennae) immer mehr des ihm ursprünglich anhaftenden Makels der Servilität entkleidet und zu einem positiven Anfang der Gerechtigkeit befördert wird. Schon Augustin wies ja im Widerspruch mit seiner eigentlichen Meinung, dem Grundsatz der Unvereinbarkeit des amor justitiae und timor poenae, dennoch gelegentlich dem letzten im Heilsprozeß eine positiv-qualifikatorische Bedeutung zu. Freilich war ja seine eigentliche Meinung die, daß der timor gehennae nur insofern zum initium sapientiae tauge, als er den Zusammenbruch der Selbstgerechtigkeit und Eigenkraft herbeiführe und so das Gemüt auf den Empfang der heilenden Gnade vorbereite. Aber er kennt doch auch den Gang der Dinge, daß aus dem timor gehennae allmählich (freilich mit Hülfe der Gnade) durch Gewöhnung der timor castus hervorwachse. Und diese Betrachtungsweise nun, die ja bei Gregor die durchaus herrschende ist, gewinnt in der Lehre Anselms vom timor initialis ihre dogmengeschichtliche Fixierung. Denn dieser timor bezeichnet ja recht eigentlich den Punkt, an dem der Übergang vom timor servilis zu dem timor sanctus sich gerade

vollzieht, nur daß eben dieser Punkt zur Linie erweitert wird. Mit dieser Statuierung des timor initialis ist also der Bruch mit der Augustinisch-tieferen Auffassung von dem negativ-dispositorischen Werte des timor servilis vollzogen, und der Sieg der vulgär-katholisch-semipelagianischen Anschauung Gregors von seiner positiv-qualifikatorischen Bedeutung besiegelt.[1])

2. Abälards Furchtlehre.

Auf diesem Wege ist nun Abälard für seine Person nicht weitergegangen. Zunächst formell nicht. Er bleibt bei der Zweiteilung, wiewohl auch er sachlich den timor humanus von dem timor gehennae wohl unterscheidet (timet captivus temporale non animae damnum; erubescit homines, contemnit deum. Pudet hoc in notitiam hominum venire, quod non pudet eum in conspectu dei et totius curiae supernae committere. Formidat humanum judicium, qui non veretur divinum serm. 8). Mit großer Energie kehrt Abälard zu der unabgeschwächten und unverklausulierten Forderung der reinen und uneigennützigsten Gottesliebe, wie sie bei Augustin begegnet, zurück. Der wahre Liebesaffekt und die reine Liebesintention besteht darin, daß wir Gott nicht um seiner Nützlichkeit für uns willen, nicht des Guten wegen, das wir von ihm erhoffen, ja nicht einmal, um von ihm wiedergeliebt zu werden, lieben, sondern um seiner selbst als des einigen höchsten Gutes willen, das das Höchste gibt, indem es sich selbst zu genießen gibt (in ep. ad Rom. 3, 1; 3, 7; 5, 12). Das wahre

[1]) Anselm führt übrigens auch die spätere, von der Scholastik regelmäßig erörterte, auch von Abälard in „Sic et Non" behandelte müßige Frage ein: Quomodo in Christo fuerit timor, qui est initium sapientiae? (Quaeritur ergo quomodo in Christo fuerit timor, qui est initium sapientiae, in quo fuerit semper perfecta charitas, cum Jesaias dicit: et replevit eum spiritu timoris domini. Sed sicut voluit pavere, taedere et timere poenas passionis, sicut et timuit poenas gehennales, non propter se, sed propter nos, et tamen ex perfecta charitate, quam in conscientia habebat, quod si omnes poenae deessent, deum non offendit etc. en. in Matth. 5.

Gesetz, das Gesetz des Geistes ist ihm darum nicht das Gesetz Mosi sondern die lex amoris divini und charitatis, das Evangelium, das solche Liebe mitteilt (ibid. 3, 18; serm. 18). Die Buße muß Gesinnungsbuße sein, contritio cordis cum gemitu, von Gott selbst inspiriert, wenn sie den Sünder Gott versöhnen und seine Sünden tilgen soll (ethic. 19; serm. 8; in ep. ad Rom. 2, 3). Die beiden übrigen Stücke der Buße, confessio und satisfactio (ethic. 17) sind von sekundärer Bedeutung, die Konfession nur Mittel „ad majorem siquidem humilitatis exhibitionem (epist. 36)", die satisfactio nur nützlich „propter temporalem poenam, quae remanet (epist. 37)". Eine solche Gesinnungsbuße aber ist nur möglich aus dem Motiv des amor justitiae, nicht des timor poenae. (Poenitentia autem proprie dicitur: dolor animi super eo, in quo deliquit, cum aliquem scilicet piget, in aliquo excessisse. Haec autem poenitentia tum ex amore dei accidit et fructuosa est . . . . ethic. 18; quae sit poenitentia salubris et ex amore dei potius quam ex timore proveniens ethic. 19; hi qui salubriter poenitent . . . . non tam timore poenarum quam ipsius amore ad compunctionem moventur ibid.; et haec quidem revera fructuosa est poenitentia peccati, cum hic dolor atque contritio animi ex amore dei, quem tum benignum attendimus, potius quam ex timore poenarum procedit ibid. cf. in ep. ad Rom. 5, 14; cordis contritio sive gemitus est, dum peccator de peccatis suis dolet et interius turbatur, quod est dum peccatum et iniquitas displicet, non timore poenae, sed amore justitiae epit. 35.) Das also ist der Hauptsatz Abälards über die Buße, daß die wahre, d. h. heilsame und fruchtbringende Reue aus dem amor dei resp. amor justitiae hervorgehen müsse. Jene andere durch den timor poenae bewirkte Zerknirschung ist keine Buße zum Heil, sondern eine consternatio mentis ad damnationem (epit. 35), eine Judasreue, die zur Verwerfung führt (ethic. 18).

Was nun die Art und Weise betrifft, wie Abälard sich die Entstehung der wahren Reue aus dem amor dei resp. justitiae — denn beides ist dasselbe — vorstellig macht, so wird die Güte Gottes (quem tam benignum attendimus ethic. 19) als die causa efficiens von seiten Gottes angesehen.

Nicht Furcht, sondern Beschämung soll dem Poenitenten jenen dolor animi fructuosus abnötigen. Alsdann zeigt sich, wie das Mißvergnügen an seiner Sünde dem Interesse an der Gerechtigkeit entsprungen ist.

Es kann nun keine Frage sein, daß diese Anschauung Abälards weit über die bisherige, Gregorianisch bestimmte Buß- und Furchtlehre hinausführt. Hier wird wirklich das Ideal der wahren Buße aufgestellt. Nun ist ja freilich auch dem Gregor dieses Ideal nicht unbekannt. Wir haben (S. 50 f.) gesehen, wie auch er die compunctio dilectionis für die wahre Gestalt der Buße erklärt. Aber zu ihr konnte es doch nach Gregors Meinung auf keine andere Weise kommen, als dadurch, daß die compunctio formidinis vorherging. Erst aus dem Prozeß, in dem sich diese langsam verzehrte, konnte die Liebesbuße geboren werden. Bei Abälard dagegen scheint es wenigstens so, als setzte der Prozeß der Bekehrung und Buße von vornherein mit jener Beschämung, und also mit dem amor justitiae ein, so daß normalerweise der timor poenae gänzlich in Wegfall käme.

Indessen kann nur Voreiligkeit und Mangel an genügender Ausbeutung der Schriften Abälards zu diesem Urteil[1]) führen. In Wirklichkeit finden sich doch bei Abälard Sätze genug, die keinen Zweifel darüber lassen, daß auch er in dem Prozesse der Bekehrung dem timor servilis (judicii) eine nicht unbedeutende Rolle zuweist.

Zwar bedarf es hier — an diesem entscheidenden Punkt — besonderer Vorsicht, wenn dem Abälard Gerechtigkeit widerfahren soll. Mit einer nur noch bei Augustin begegnenden Energie fordert er für die Christen das reine Motiv der Liebe (filii quidem dicimur per amorem et magis quam per timorem subjicimur in ep. ad. Rom. 1, 1; ibi enim quasi coactio quaedam ex servili timore non voluntaria subjectio monstratur, hic per amorem filialem oboedientia designatur ibid.; oboeditis autem ex corde id est amore potius quam timore ibid 2, 6; quicunque aguntur potius quam coguntur, id est amore alliciuntur magis quam timore compelluntur

[1]) Das auch Stuckert fällt (a. a. O. S. 31 ff.).

— filii sunt dei potius quam servi, i. e. per amorem ei magis quam per timorem subjecti ibid. 3, 8.[1]) Er nennt die erzwungene Unterwerfung eine subjectio judaica (ibid. 4, 12), die des Christen unwürdig sei. Von aller Straffurcht wie Lohnsucht und Eigennützigkeit will er die Intention der Kinder Gottes frei wissen (in ep. ad Rom 3, 7; 5, 12 etc.). Nicht die lex vetus, sondern die lex spiritus vitae, caritatis, amoris, das Evangelium, erzeugt den Christen (ibid. 2, 4; 3, 8; 5, 14 serm. 17). Und dieses Motiv der uneigennützigen Liebe soll auch die Buße beherrschen. Die Buße aus der Straffurcht ist die unfreiwillige Reue der Verdammten (ibid. 5, 14); Christen beugen sich vor Gott „perceptae gratiae beneficio" (ibid.). Die empfangene Gnade macht sie reuig und demütig. Das Gesetz ist auf dem Sinai gegeben, jagt Furcht ein und hält in der Knechtschaft (serm. 17). Der Geist aber ist in superioribus coenaculi gegeben und macht frei (serm. 17 und 18). So scheint denn das „Gesetz der Furcht" (serm. 18) definitiv durch den Geist abgelöst zu sein.

Und doch will es auch Abälard nicht so gemeint haben. Unter bestimmten Gesichtspunkten erscheint auch ihm der timor servilis, den das Gesetz einschärft, ein donum (donum illud servilis timoris, quo non a mala voluntate, sed a mala compescimur actione formidine poenae in ep. ad Rom. 3, 8). Trotz seines Grundsatzes, daß vor Gott nicht die äußere Handlung, sondern die Intention entscheide, den er bis zur Neutralisierung jeder äußeren Handlung zu treiben scheint (apud deum voluntas pro opere facti computatur ibid. 1, 2). hat er doch also auch für die bloß äußerliche Unterlassung der Sünde eine gewisse Wertschätzung. Ja, nicht nur die Liebe, sondern auch die Furcht soll bestimmungsgemäß zur völligen Unterwerfung des Sünders unter Gott dienen. Gott selbst flößt daher durch die Eigenschaften der Macht und Weisheit im höchsten Maße Furcht ein (duo quippe sunt quae nos omnino subjectos deo efficiunt, timor videlicet atque amor. Potestas enim quippe et sapientia maxime timorem incutiunt introd. ad theol. 1, 9). Auch ihm stellt sich der Entwick-

[1]) cf. ibid. 5, 14; theol. christ. 1, 5; 2; serm. 21 und 33 und oft.

lungsgang der Bekehrung so dar, daß de servis fiunt amici, und daß deswegen initium sapientiae timor dei est (in ep. ad Rom. 4, 9). Zwar nicht die Vollendung, wohl aber den Anfang des Gesinnungswechsels bezeichnen die Motive der Hoffnung, des Lohnes und der Furcht vor Strafe (quod autem fidelis anima supradixit in psalmo (118, 12), se inclinatam ad bona opera fuisse propter retributionem, inchoationem bonae operationis, non perfectionem ostendit. Quisque etiam imperfectus primo ad bene operandum i. e. ad praecepta dei implenda spe retributionis allicitur et timore potius quam amore, sicut scriptum est: initium sapientiae timor domini in ep. ad Rom. 3, 7). Hier wird der timor judicii in ganz ähnlicher Weise als Anfang der Weisheit gedacht wie bei Gregor (cf. in ep. ad Rom. 3, 8). Ja das Motiv des Handelns um der ewigen Vergeltung willen beherrscht die Auserwählten noch, wenn sie bereits den fundamentalen Glauben und die Erkenntnis der Barmherzigkeit Gottes und der Kraft der Sakramente gewonnen haben, und bereitet sie so auf den Empfang der reinen Liebe durch die Rechtfertigung vor: Qui autem praedestinantur electi, id est ad vitam aeternam praeparantur, per fidem illuminati, quam primo tamquam omnium bonorum fundamentum suscipiunt, vocantur post modum per spem illexi, cum jam misericordia dei et virtute sacramentorum cognita ad bene operandum alliciuntur propter aeternorum scil. retributionem; deinde justificantur sincerae charitatis affectu, non jam deo propter sua quam propter ipsum adhaerentes, et denique magnificantur in coelesti scilicet patria sublimati (in ep. ad Rom. 3, 8). Der wahren Buße also, die aus dem amor justitiae ist, geht die Rechtfertigung, die Gnadenmitteilung des sincerus charitatis affectus voran, dieser aber wiederum der Standpunkt, der durch die spes retributionis resp. den timor poenae bezeichnet wird.

Diese von Gott selbst eingeflößte Furcht stellt Abälard in ein noch bestimmteres Verhältnis zur Buße. Er sieht in ihr das Mittel zur Korrektion des Sünders und darum eine Nötigung zur Buße. (Quid est autem pulvillos cubitis vel cervicula capitibus supponere, nisi saecularium hominum vitam

blandis sermonibus demulcere, quam nos magis asperis increpationibus oportebat corrigere et de horrore divini judicii et poenis gehennae ad poenitentiam trahere? serm. 33; cf. das tam timore districti judicis quam amore domini peccata corrigere serm. 27.) Hier ist offenbar das sonstige Verhältnis umgekehrt. Hieß es hinsichtlich der Kinder Gottes: non tam timore poenae, so heißt es hier hinsichtlich der saeculares homines: tam timore districti judicis quam amore domini. Für das Anfangsstadium der Bekehrung will also auch Abälard den timor poenae keineswegs entbehren. Nicht sogleich und von vornherein will er den Sünder, den Weltmenschen, unter die Predigt der Liebe stellen, sondern eine im Verhältnis zu der Größe der begangenen Sünden stehende Zerknirschung durch die Furcht hält er für den, der zur wahren Buße gelangen will, zuvor für unumgänglich notwendig. (Quo enim quisque majora commiserit, magis horrore gehennae infremere ac tubari cogitur de peccatorum suorum magnitudine serm. 8.)[1]) Es ist charakteristisch für diese Sätze, daß sie zumeist aus Predigten stammen. Das zeigt, wie schwer der theoretische Satz, daß die Buße aus dem amor justitiae hervorgehen müsse, für die Praxis des christlichen Lebens zu ertragen war. Die Predigt nötigte offenbar den Abälard zur Revision seiner Dogmatik und zur Rektifizierung seiner These vor dem processus poenitentiae ex amore. Er muß zugestehen, daß allein mit der lex dilectionis, mit der benignitas Gottes, für die Bekehrung des Sünders nicht auszukommen sei und darum die in der Theorie abgewiesene Instanz der Furchtwirkung wieder zur Hülfe rufen. Dabei aber nähert er sich doch sogar bisweilen dem Gregorianischen Standpunkt.

Hat nun Abälard mit diesem ihm offenbar von der Praxis abgerungenen Zugeständnis, daß man zur wahren Buße nur durch die Schrecken der Höllenfurcht gelangen

[1]) Stuckert (a. a. O. S. 31 ff.) übersieht in seiner Darstellung der Bußlehre Abälards durchaus diese Sätze, die doch den in die Augen fallenden Hauptsatz, daß die wahre Buße aus dem amor justitiae hervorgehen müsse, wesentlich rektifizieren. Man kann überhaupt die kathol. Bußlehre nicht darstellen, ohne auf den ganzen Bekehrungsprozeß einzugehen.

könne, seinen Hauptsatz von der Provenienz der wahren Buße aus der Liebe, wieder aufgehoben? Das jedenfalls wird deutlich, daß er ihn in seiner absoluten Form nicht aufrecht erhalten kann. Das procedere poenitentiam ex amore kann unmöglich heißen sollen, daß der Bekehrungsprozeß des Sünders schlechthin mit der Liebe seinen Anfang nehme. Nicht den schlechthinigen Anfangspunkt der Bekehrung kann es bezeichnen wollen, sondern nur einen Wendepunkt innerhalb derselben, ohne den er nicht zur wahren Reue kommen kann. Abälard wollte sagen, daß die aus der bloßen Straffurcht hervorgegangene Zerknirschung, an sich betrachtet, noch keine Heilsbuße sei, sondern auch dem verstockten Sünder abgerungen werden könne. Die wahre Heilsbuße sei erst die aus der Liebe hervorgegangene Reue der Beschämung. Zu dieser aber könne es erst durch die Rechtfertigung, die den sincerae charitatis affectus verleiht, kommen (in ep. ad Rom. 3, 8: deinde justificantur sincerae charitatis affectu etc.). Diese aber setze wiederum eine Zerknirschung durch die Furcht voraus, die zur Verdammnis führe, sobald der höhere Grad der Liebesbuße nicht erreicht würde, durch die Rechtfertigung aber in den amor justitiae umgewandelt werde. Zwischen den timor poenae und amor justitiae müsse also die justificatio treten.

Die wahre Buße ist also für Abälard die Buße des bereits gerechtfertigten Christen. Von ihr kann und muß gesagt werden, daß sie dem amor justitiae entstamme. Anders steht es mit der Buße, sofern sie auf die Rechtfertigung vorbereitet; sie entspringt dem timor servilis.

Wenn nun auch Abälard in einigen Sätzen, in denen die der Furcht entsprossenen Werke eine inchoatio perfectae operationis genannt werden, eine bedenkliche Annäherung an die Gregorianische Auffassung verrät, so will er doch den präparatorischen Charakter des timor judicii offenbar in dem Augustinisch-tieferen Sinne verstanden wissen, insofern er zur Sündenerkenntnis und Selbstkorrektur des Sünders führt und also heilsbegierig macht. Mag auch der schwankende Charakter und das wie kein anderes gepeinigte und gehetzte Gemüt dieses großen Theologen sich der Macht

Gregorianischer Tradition nicht gänzlich haben entziehen können, jedenfalls liegt in seinen Bemühungen um die Buß- und Furchtlehre ein mannhafter Versuch vor, dieselbe aus dem semipelagianischen Sumpf, in dem sie immer tiefer zu versinken drohte, zu retten. Das aber darf ihm die Geschichte nicht vergessen.[1])

IV. Die Furchtlehre der kirchlichen Mystik.

Bernhard und Hugo.

1. Bernhards Furchtlehre.

Abälard ist in seinem Versuch, die Furchtlehre aus den Fesseln der vulgär-katholischen, semipelagianischen Anschauung zu befreien, nicht erfolgreich gewesen. Die traditionelle Auffassung siegte, wie in manchem anderen Stücke, so auch hier. Auch Bernhard, von dem wohl eine Vertiefung der Furchtlehre zu erwarten gewesen wäre, bleibt völlig in ihr befangen, ja trägt teilweise noch zu ihrer noch größeren Verflachung bei.

Freilich betrachtet auch Bernhard den Standpunkt des timor servilis im allgemeinen als einen religiös-sittlich unzureichenden und durch den amor justitiae resp. timor castus zu ersetzenden und überwindenden. Die Furcht wie die Selbstliebe vermag es nicht zu einer wahren innerlichen, sondern nur zu einer äußerlichen Rechtbeschaffenheit zu bringen (mutant interdum vultum vel actum, affectum nunquam epist. 11. 3). Um zu der wahrhaften Frömmigkeit zu

[1]) Die beiden Momente der Furchtlehre, die Abälard in „Sic et Non“ nach seiner historisch-dialektischen Methode behandelt: „Quod Christus servilem timorem habuisse videatur et non“ (Sic et Non 78) und „Quod timor dei in sanctis perseveret et non“ (ibid. 152), sind sachlich für die Furchtlehre von geringer Bedeutung. Freilich sind sie durch den Lombarden der späteren Scholastik als ständige Diskussionsgegenstände überliefert worden. Die letztere Frage nach der ewigen Dauer des timor sanctus hat zur Unterscheidung desselben in den timor separationis vel offensionis und reverentialis geführt, wovon nun der letztere in Ewigkeit bleibt.

gelangen, ist es durchaus nötig, daß der timor in den amor umgewandelt wird (cum timor vertitur in amorem, cum charitas excludit timorem, cum ea quae prius observabantur timore poenae, jam exercentur delectatione et amore justitiae serm. 56. 1): denn nur in der Liebe sind wir gerecht (amore justificamur epist. 107). Diese Umwandlung der Furcht in die Liebe vollzieht sich auch für Bernhard nicht lediglich durch die eigene Kraft des Menschen, sondern durch Wirkung der göttlichen Kraft, durch die infusio gratiae, dilectionis, devotionis (divina virtute aqua mutatur in vinum, quando perfecta cha itas foras mittit timorem epist. 1, 4; charitas vero convertit animas, quas facit et voluntarias epist. 11, 3: implet ergo charitas legem, cum infundit devotionem de dilig. deo 14, 38; epist. 11, 7: superveniens charitas extundit eum serm. in cant. 58, 11 cf. 45, 12). Gott selbst ist es also, der diese Umwandlung und damit die Bekehrung des Sünders bewirkt (hoc facit dominus serm. 56. 1; accedendum est ad eum, qui de aqua vinum facit i. e. timorem poenalem in amorem convertit serm. de div. 121 cf. serm. in cant. 45, 12): ja Gott ist es im letzten Grunde auch, der die Furcht, den Anfangs- und Ausgangspunkt der Bekehrung in dem Sünder wirkt (timor est initium charitatis serm. de div. 56. 2: tunc primum deus animae sapit, cum eam afficit ad timendum serm. in cat. 22, 14).

Aber die entscheidende Frage, die sich nun erhebt, ist ja die: wie will Bernhard die Umwandlung der Furcht in die Liebe, die immerhin die Gnade bewirken mag, verstanden wissen? Augustinisch-Abälardianisch oder Gregorianisch-Anselmianisch? d. h. so, daß der timor nur die negativ-dispositorische Voraussetzung der justificatio bildet, die den timor sanctus hervorruft, oder so, daß das in dem Sünder vorhandene, wenn auch primitive religiös-sittliche Material allmählich geraden Weges zur Liebe gesteigert wird? In welchem Sinne soll der timor initium charitatis sein?

Und da muß denn gesagt werden, daß Bernhard die Einleitung der Bekehrung durch die Furcht in letzterem Sinne verstanden haben will. Nicht nur heilsempfänglich, nein heilsfähig, ja sogar heilswürdig macht die Furcht

den Sünder. In positiver Weise befähigt sie ihn, die Gnade zu verdienen (in veritate didici, nil aeque efficax esse ad gratiam promerendam . . . . quam si omni tempore coram deo inveniaris non altum sapere sed timere serm. in cant. 54. 9 cf. epist. 87, 4). Es begegnet hier wieder die Gregorianische Auffassung, daß die Furcht die Seele reinige, die Begierde auslösche (et bene per aquam timor intelligitur, quia sicut aqua ignem, ita timor extinguit libidinem, et sicut aqua sordes corporum, ita timor sordes purgat animorum de div. serm. 121; serm. in cant. 45. 12; epist. 1, 4; serm. de div. 56. 2). Und erst dann nun, wenn die Furcht in dem Menschen vollkommen geworden ist, wird sie durch die Gnade in die Liebe verwandelt (tunc demum, si plene, si perfecte timueris, dabit charitas saporem aquis tuis serm. in cant. 54. 12; notandum est, quod cum hydriae plenae factae sunt usque ad summum, tunc aqua versa est in vinum bonum; quia nimirum ordo rationis est, ut si timor est initium charitatis perfectum, sequatur etiam plenitudo dilectionis serm. de div. 56. 2). Das ist also der ordo rationis — und rationalistisch genug ist er freilich — nach dem sich die Einleitung der Bekehrung durch die Furcht regeln soll, daß diese, wenn sie zur Vollkommenheit gesteigert ist, den Sünder positiv für den Empfang der Liebeseingießung qualifiziert.

Es ist eine eigentümliche Erscheinung der Geschichte, daß, während Abälard, der Theologe, dem eine rationalistische Verflachung der mittelalterlichen Versöhnungslehre schuld gegeben wird[1]) für die Vertiefung der Bußlehre streitet, gerade Bernhard, der zu einer fast evangelischen Erfassung des Werkes Christi durchgedrungen zu sein scheint, den Bekehrungsbegriff rationalistisch verflacht. Denn kein anderer vor ihm hat den Grundsatz, daß die Bekehrung des Sünders in einer stufenweisen Veredlung der natürlich-fleischlichen Triebe des Menschen bestehe, mit solcher Offenheit und Schärfe ausgesprochen wie er. Er lehrt, daß, wie der Mensch vom Vater fleischlich und aus fleischlicher Begierde erzeugt

[1]) Freilich nicht ohne weiteres mit Recht cf. Gottschick Z. KG. XXII ff.

sei, die Notwendigkeit folge, daß seine Bekehrung aus der fleischlichen Selbstliebe ihren Anfang nehme und sich so vollziehe, daß diese recto ordine und quibusdam gradibus unter Leitung der Gnade bis zur Vollkommenheit fortgebildet werde (quia carnales sumus et de carnis concupiscentia nascimur, necesse est, ut cupiditas vel amor noster a carne incipiat, quae si recto ordine dirigitur quibusdam suis gradibus duce gratia proficiens spiritu tandem consummabitur de dilig. deo 15, 39). Die vier Stufen, in denen recto ordine dieser Prozeß verläuft, ergeben sich so, daß der Mensch zuerst „se ipsum propter se", dann „deum quasi sibi necessarium", ferner „deum propter ipsum deum" und endlich „se ipsum propter deum" liebt (ibid.). Auf die Furchtlehre angewandt [1]) bedeutet dieser Grundsatz, daß aus dem timor servilis recto ordine et quibusdam gradibus der timor sanctus entwickelt werden müsse (ponitur triplex gradus timoris, vel (1) ejus scilicet, qui patitur ne reddat talionem (humanus), vel (2) superioris potestatis, ne inferat ultionem (gehennae), vel (3) interni judicis, qui reddit unicuique secundum opera sua (timor castus) serm. de div. 61, 1). Ja von dem, der diesen Berg erstiegen, also den timor interni judicis (sanctus) erreicht hat, nimmt Bernhard keinen Anstand zu erklären, daß er schon gerecht sei (cum autem ad hunc montem ascenderint, jam justi sunt ibid.[2])

[1]) Oder der Prozeß verläuft in drei Graden: 1. innocentia operis, 2. munditia cordis, 3. fructus aedificationis (serm. d. div. 60, 4). Das Prinzip ist dasselbe.

[2]) Im Prinzip dieselbe ist die Entwicklung der vier Affektionen (de cap. jejun. serm. 2, 3; serm. de div. 50, 2): Sunt autem affectiones istae quattuor notissimae: amor et laetitia, timor et tristitia. Absque his non subsistit humana anima, sed quibusdam sunt in coronam, quibusdam in confusionem. Purgatae enim et ordinatae gloriosam in virtutem corona reddunt animam, inordinatae per confusionem dejectam et ignominiosam. Purgantur autem sic: Si amantur, quae amanda sunt, si magis amantur quae magis amanda sunt, si non amantur, quae non amanda sunt, amor purgatus erit. Sic et de caeteris . . . . . In initio timor, deinde laetitia, post tristitia, in consummatione amor. Compositio quarum talis est. De timore et laetitia nascitur prudentia, et est timor causa prudentiae, laetitia fructus; de laetitia et tristitia noscitur temperantur, cujus est tristitia causa, laetitia fructus; de tristitia et amore nascitur fortitudo, et est tristitia causa fortitudinis, amor fructus. Clauditur circulus coronae: De amore et ti-

Es finden sich nun freilich auch bei Bernhard Aussprüche, die auf einer mehr evangelischen Linie zu liegen scheinen. Wenn er von dem timor inutilis, tristis, crudelis redet, qui veniam, quia non quaerit, non consequitur; vor dem timor, qui desperationem generat warnt, dagegen den timor fructuosus, qui generat spem und qui acquirit beatitudinis spem eingeschärft wissen will (epist. 87, 4) und den timor qui timet a judice, sperat a salvatore (in virg. nat. dom. serm. 2) empfiehlt, scheint es, als habe er dabei jene Furcht im Auge, die den Menschen treibt, sich im Glauben der Gnade in die Arme zu werfen. Aber dieser Schein löst sich alsbald auf, wenn das Verhältnis der Furcht zu der Hoffnung, wie es hier gefaßt wird, genauer zutage tritt. Freilich will Bernhard, daß nicht in der Furcht beharrt, sondern von ihr zur Hoffnung fortgeschritten werde, denn nicht eher kommt das Gewissen zur Ruhe (donec quis premitur a spiritu servitutis parumque habet de spe, de timore plurimum, non est ei pax neque requies serm. in cant. 51, 9). Es muß dahin kommen, daß [1]) paulatim coepit deficere timor et proficere spes, bis die totis viribis exsurgens charitas in adjutorium spei foras mittit timorem, und so die Seele singulariter in spe constituta videtur (ibid.). Aber einmal zeigt das paulatim wieder, daß es sich bei dem Fortschritt von der Furcht zur Hoffnung um einen ununterbrochenen Prozeß handelt. Sodann aber bleibt, wenn der Gnade zugetraut wird, daß sie die Furcht allmählich in die Hoffnung umwandle, auf dem subjektiven Standpunkt doch die Furcht mit der Aufgabe belastet, ihrerseits die Barmherzigkeit zu verdienen und die Hoffnung zu erzeugen (misericordiam, promereri, spem generare epist. 87, 4). Der timor, qui timet a judice soll es ja sein, qui sperat a salvatore (in virg. nat. dom. serm. 2). Die Furcht kann aber nur fürchten, nicht hoffen und auch keine Hoffnung aus sich selbst erzeugen. Was, objektiv angesehen, per incrementum gratiae erreicht wird, soll sich, subjektiv betrachtet, in den

---

more nascitur justitia, et est timor causa justitiae, amor fructus. In der Tat ein Zirkel!

[1]) „Per incrementum gratiae."

Leistungen der Furcht vollziehen. Die Genugsamkeit der Furcht bildet hier das Ziel. Die Furcht, die die Hoffnung erzeugt, muß ihrerseits befürchten, sie fürchte gar nicht oder doch nicht genug (timens ne non timeres vel parum timeres epist. 87, 4). Und so ist die Furcht zur Erzeugung der Hoffnung immer wieder auf sich selbst und ihre Qualität hingewiesen und soll selbst die Grundlage der Hoffnung sein (est autem is ipse timor firmissima quaedam et efficax materia spei in ps. qui habit. serm. 15, 5). Auf diese Weise aber kommt der mit solcher Aufgabe belastete Mensch in Wirklichkeit niemals von der Furcht los und tatsächlich zur Hoffnung, sondern bleibt in ähnlicher Weise wie bei Gregor zwischen Furcht und Hoffnung hängen. So befestigt sich Bernhard mit seiner Lehre von dem timor als materia spei in der vorhin beschriebenen semipelagianischen Position[1]) und macht die Austreibung der Furcht durch die Hoffnung zur Illusion.

2. Hugos Furchtlehre.

Während nun Bernhards Äußerungen über die Furcht keinen ausgesprochenen formell-dogmatischen Charakter tragen, führt Hugo von St. Victor die Furchtlehre in der dogmatisch-terminologischen Ausprägung, die ihr Anselm gegeben hat mit einigen Modifikationen, aber unter engstem sachlichen Anschluß an Anselm-Bernhard weiter. In der Vierteilung des Hugo tritt eine Differenz mit der Anselms nur hinsichtlich

[1]) Freilich lassen sich aus einigen der zuletzt erwähnten Aussprüche Bernhards über das Verhältnis des timor zu der spes auch Ansätze zu einer evangelisch tieferen Auffassung heraushören. Besonders zeigt die Nebeneinanderstellung beider in serm. in C. C. 6, 8 ille indicit istam misericordiae repraesentans imaginem. Es liegt mir deshalb fern, einen so tief vom Evangelium berührten und so wenig dogmatisch redenden Geist wie den Bernhards auf eine bestimmt formulierte Anschauung festnageln zu wollen. Aber ich meine, daß das Hören jener intimen evangelischen Klänge, die auch in Bernhards Furchtlehre nicht fehlen, dem rein religiösen Verständnis vorbehalten blieb. Dem theoretisch-dogmatischen Interesse der Folgezeit bot sich die Furchtlehre Bernhards von einer stark semipelagianischen Seite dar.

der beiden timores mali hervor. Während bei diesem der timor humanus, der aus Furcht vor irdischer Strafe oder Verfolgung sündigt, auf der untersten Stufe stand, und es bei dem an zweiter Stelle stehenden timor servilis, der aus Furcht vor Strafe nicht sündigt, aber den Willen zur Sünde beibehält, unentschieden bleibt, ob die von ihm gefürchtete Strafe diesseitiger oder jenseitiger Natur ist, schätzt Hugo den timor servilis geringer, den timor humanus höher ein. Er beseitigt dabei die Unsicherheit in betreff des Charakters der von dem timor servilis gefürchteten Strafe, die er als „poenae, quae ab hominibus infertur" (expl. in cant. b. Mar.) bezeichnet und stellt den also in Wirklichkeit zum timor humanus degradierten timor servilis, qui est pro evitanda poena (temporali) abstinere a malo, retenta voluntate mala (ibid.), auf die unterste Stufe. Auf die zweite Stufe hebt er dann den timor mundanus, qui est pro evitanda poena (temporali) abstinere a bono, retenta voluntate bona (ibid.). In Wirklichkeit unterscheiden sich diese beiden timores mali nicht voneinander. Sie sind beide timores humani resp. mundani.[1]) Denn das pro evitanda poena (temporali) abstinere a malo und a bono dürfte ethisch gleich minderwertig sein, und die retenta voluntas bona bei dem timor mundanus ist eine Illusion.

Die Hauptfrage nun dreht sich um den timor initialis, indem nun der timor gehennae auftaucht. Hier deckt sich Hugos Auffassung mit derjenigen Anselms, nur daß Hugo den semipelagianischen Charakter dieses Mittelbegriffs womöglich noch deutlicher herauskehrt. Die Hauptstelle über diese Furchtart lautet folgendermaßen[2]): „Initialis timor est pro evitanda poena (aeterna) cum perverso opere etiam pravas cogitationes resecare. . . . . Initialis vero timor, quia eam quam deus comminatur poenam declinare satagit, nequaquam sufficere videt, ut ab illicita se operatione contineat; quia ei qui cor intuetur, non est satis ad probationem, si innocens

[1]) Wie auch die spätere Scholastik erkannt hat.

[2]) cf. Anselms Definition: (timor initialis) est quando deum timemus propter gehennam et ideo a malo abstinemus, sed tamen cum dilectione boni est et sine voluntate peccandi et ideo deum diligere incipimus.

fuerit actio, nisi etiam ipsa cordis cogitatio ante ejus oculos sincera atque impolluta appareat. Quia ergo illi displicere metuit, qui videt totum, ad perfectam innocentiam coram eo necesse esse consideret, ut mundet totum, et ideo iste timor initialis dicitur, quia sub hoc per bonam voluntatem et virtus initium capit et vitium finem, necdum tamen perfectio est, quia dum aliud agitur, aliud intenditur ipsum adhuc propter se bonum non amatur. Tunc accedit charitas et intrat per timorem istum, qui dum monstrat quod fugere debeamus periculum, quodammodo appetere et desiderare facit praesidium. Convertit ergo cor ad deum etc." (expl. in cant. b. Mar.).[1]) Freilich können auch hier wieder einige Augustinisch klingende Sätze den Anschein erwecken, als faßten sie den timor initialis als Motiv, den Menschen heilsbegierig zu machen, also im negativ-dispositorischen Sinne. Aber das ist derselbe Schein, den Bernhardinische Sätze auch erweckten. In Wirklichkeit bergen diese Aussprüche ein ganzes Nest semipelagianischer Irrtümer und Widersprüche. Denn dieser timor initialis, der doch kein anderes Motiv besitzt als „pro evitanda poena — quam deus comminatur — abstinere a malo", bei dem „aliud agitur, aliud intenditur", der also „ipsum bonum propter se non amat" — soll nun doch imstande sein „cum perverso opere etiam pravas cogitationes resecare" „per bonam voluntatem virtutis initium et vitii finem" zu begründen und „cor ad deum convertere". Damit ist der timor initialis (gehennae) ohne Zweifel bereits über sich selbst hinausgekommen und in das Ressort des timor filialis eingedrungen. Sein Gegensatz zu diesem ist verwischt, vielmehr ein allmählicher Übergang des einen in den anderen statuiert und also das Grundübel der Furchtlehre damit prinzipiell beibehalten.[2])

---

[1]) Der timor sanctus wird dann im üblichen Sinne beschrieben (hunc sequitur timor filialis etc.).

[2]) Übrigens sagt Hugo auch von dem timor filialis: Et hic quidem timor aliquid poenae adjunctum habet, dum in incerto ambulamus, et potest in utramque adhuc partem declinare status vitae mutabilis. Sed cum mutabilitas nulla erit, tunc nulla ex incerto suspicionis poena inerit; et tunc timor quodammodo sine timore erit, ubi de stabilitate certi erimus; et tamen

In den Sätzen Hugos [1]) über den timor initialis konzentriert sich nach Form und Inhalt die bisherige Tradition, die durch die Linie Gregor-Anselm-Bernhard bezeichnet ist. [2])

---

reverentiam creatori exhibere non desistimus (expl. in cant b. Mar.). Hier haben wir den timor poenae als bleibenden Wächter der Heilsungewißheit im gregorianischen Sinne. Der timor filialis kommt in Wirklichkeit erst im Jenseits als timor reverentialis zur Aneignung. Zum wahren Genuß des timor filialis kann es unter solchen Voraussetzungen hienieden niemals kommen. Es bleibt also eigentlich immer bei dem timor initialis, der nach rückwärts den timor servilis, nach vorwärts den timor sanctus involviert. Das zugrunde liegende Prinzip verwischt am Ende alle Unterschiede.

[1]) Was sich sonst bei Hugo über die Furchtlehre findet: de sacram. II, 13, 3—5; Miscell. I, 193; II, 33 cf. serm. cent. 10 und aus den opp. dub.: alleg. in N. T. 6, 8 (Migne: Hug. Opp. I, 890ff.) — das ist entweder gleichlautend oder gleichbedeutend mit dem Bisherigen resp. irrelevant für die Folgezeit.

[2]) Robertus Pullus, Hugos Schüler, der bereits 1140 Sentenzen schrieb, spricht die bisherigen Resultate der Furchtlehre sehr unmißverständlich aus. „Qui ergo ex timore poenitet adhuc est servus, quoniam flagra formidat .... Quam ob rem quisquis dum poenitet; solum timore angitur, nondum per poenitentiam veniam meretur. Verum qui largitur timorem, ut ex timore poenitentiae necessitatem poenitendi incutiat, is cum poenitentia largietur amorem, ut sit poenitens venia dignus (Sent. 5, 31; cf. 3, 11; 4, 8). Desglei chenbewegen sich die Aussprüche Richards v. St. Victor auf dieser Linie (per timorem domini voluntas mala in bonam commutatur de praep. an. 65; per timorem domini cor contra concupiscentias suas roboratur ibid. 64). Beide Male handelt es sich um den timor judicii. Im übrigen warnt Richard häufig vor der maßlosen Furcht (ibid. 62; 63), die dem Anfang der Bekehrung schädlich sei. Diese Warnung wiederholen später die deutschen Mystiker, vor allem Ruysbroek.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.